This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600096489%

Das

Markusevangelium

nach

seinem Urſprung und Charakter.

Nebſt einem

Anhang über das Evangelium Marcion's.

Von

Dr. F. Chr. Baur,
ordentl. Prof. der Theol. an der Univerſität Tübingen.

Tübingen,
Verlag und Druck von Ludw. Friedr. Fues.
1851.

101. L. 22.

BIBLIOTHECA·BODLEIANA·

Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung war zunächſt für die Theologiſchen Jahrbücher beſtimmt. Ich laſſe ſie beſonders erſcheinen, theils wegen des größeren Umfangs, welchen ſie erhalten hat, theils auch deßwegen, damit ſie ſich um ſo eher an meine kritiſchen Unterſuchungen über die kanoniſchen Evangelien (Tübingen 1847) als ergänzende Zugabe anſchließen kann. Aus dieſem Grunde habe ich auch die durch neuere Forſchungen nothwendig gewordenen nachträglichen Bemerkungen über das Evangelium Marcion's in einem Anhang beigefügt.

Die Evangelienfrage ſteht noch immer auf einem Punkt, auf welchem man ihr Räthſel nur durch neue Hypotheſen löſen zu können glaubt. Ich verkenne den Werth der Hypotheſe nicht, die Evangelienkritik hat den verſchiedenen, beſonders ſeit Eichhorn aufgeſtellten Hypotheſen ſehr Vieles zu verdanken. Bei einer ſo ſchwierigen Frage, wie die über das Verhältniß der ſynoptiſchen Evangelien zu einander, kann man nur dadurch der Wahrheit näher kommen, daß man die

verſchiedenen möglichen Wege verſucht, jeden bis zu ſeinem äußerſten Punkt verfolgt, und von einer beſtimmten Vorausſetzung aus die ganze Erſcheinung zu erklären ſucht. Auch bei den beiden neueſten Hypotheſen über das Markusevangelium, deren Prüfung der nächſte Gegenſtand dieſer Abhandlung iſt, weiß ich es ſehr zu ſchätzen, welche vielfache Anregung ſie jedem, für welchen dieſe Frage ein wiſſenſchaftliches Intereſſe hat, geben können, um tiefer in ſie einzudringen und das Dunkel, das noch auf ihr liegt, mehr und mehr aufzuhellen. Es hat ſich jedoch in mir auch durch dieſe neue Beſchäftigung mit der Evangelienfrage nur die Ueberzeugung um ſo mehr befeſtigt, daß man, um endlich zu einem beſtimmteren Reſultat zu gelangen, keine neuen Hypotheſen nöthig hat. Die Entſtehungsgeſchichte unſerer ſynoptiſchen Evangelien ſteht in ihnen ſelbſt, in allem demjenigen, worin ſie ſowohl mit einander übereinſtimmen, als von einander abweichen, mit ſo deutlichen Buchſtaben geſchrieben, daß man ſchon in ihrem eigenen Text alle Data vor ſich hat, die zur Beantwortung der Hauptfrage, ſo weit ſie überhaupt möglich iſt und eine wiſſenſchaftliche Bedeutung hat, erforderlich ſind. Man vergleiche nur die drei Evangelien, deren eigenthümlichſtes Verhältniß eben darin beſteht, daß keines ohne die andern verſtanden werden kann, die als ſynoptiſche ihren Namen mit Recht davon haben, daß ſie immer alle zuſammen, auf jedem Punkt der evangeliſchen Geſchichte, der Anſchauung gegenwärtig ſein

müſſen, immer genauer mit einander, und ſuche ſich von jeder Uebereinſtimmung und Abweichung ſo viel möglich genügende Rechenſchaft zu geben, indem man in der ſteten Wechſelbeziehung des Allgemeinen und Beſondern ſowohl das Allgemeine aus dem Beſondern abſtrahirt, als auch hinwiederum das Beſondere aus dem Allgemeinen zu begreifen ſucht. Je mehr auf dieſem Wege alle Data zur Beurtheilung des fraglichen Verhältniſſes in unmittelbarer Evidenz ſich herausſtellen, um ſo weniger wird es auch bei den ſynoptiſchen Evangelien, wie bei dem Verhältniß des johanneiſchen zu denſelben, möglich ſein, dem klaren Augenſchein noch lange zu widerſprechen. Man kann daher jedem, der darüber in's Reine kommen will, nur ſagen: Wer Augen hat zu ſehen, der ſehe!

Nur ſehr ungern entſchloß ich mich, am Schluſſe meiner Unterſuchung die weitern Bemerkungen beizufügen, welche mir mein Verhältniß zu Hrn. Dr. H. Ewald nothwendig zu machen ſchien. Da ich mich der Sache wegen auf die neueſten Schriften, welche ſeine Ausfälle gegen mich enthalten, einlaſſen mußte, ſo konnte ich auch das Perſönliche nicht unberührt laſſen, ohne mich einer Mißdeutung meines Stillſchweigens auszuſetzen. Es hängt jedoch auch dieſes Perſönliche mit der allgemeinen Frage über die wiſſenſchaftliche Bedeutung der neueſten Ewald'ſchen Schriften ſo eng zuſammen, daß es ſich auch dabei nicht blos um ein rein perſönliches Intereſſe handelt. In jedem Fall hoffe ich, nach dieſer zwei-

ten Erklärung (man vergl. über die erſte die Theol. Jahrb. 1849 S. 533 f.) werde, da ohnedieß über das Benehmen des Hrn. Dr. H. Ewald gegen mich bei dem ſittlich denkenden Publikum kein Zweifel ſein kann, von meiner Seite kein weiteres Wort nöthig ſein.

Inhalt.

	Seite
Die Stellung der Frage	1 — 4
I. Die Analyse der evangelischen Geschichte des Markus .	4—110
Mark. Kap. 1.	4 — 15
2, 1 — 3, 6	15 — 17
3, 7 — 4, 35	18 — 33
4, 35 — 5, 43	33 — 43
6, 1 — 8, 26	43 — 64
8, 27 — 9, 50	65 — 80
10, 1 — 13, 37	80—102
14, 15, 16	102—110
II. Das Resultat. Der Ursprung und Charakter des Markusevangeliums	110—152
Uebersicht der bei Matthäus und Lukas parallelen Stücke .	111—115
Das Verhältniß des Markus und Lukas	115—117
Die Hypothese des Petrusevangeliums	117—128
Das Zeugniß des Papias über das Markusevangelium .	128—133
Die Beziehung des Markusevangeliums zum Apostel Petrus	133—136
Der Charakter des Markusevangeliums	136—152
Der geschichtliche Sinn seines Verfassers	138—141
Das Methodische seiner Geschichtschreibung . . .	141—144
Der eklektische Charakter des Evangeliums, besonders in seinem Verhältniß zum Lukasevangelium . . .	144—147
Seine Stellung zwischen Matthäus und Lukas und sein Grundcharakter	148—150

Seite

Seine Eigenthümlichkeit in der Darstellung des Einzelnen 150—152

III. Die Hypothese, daß Markus der erste der Synoptiker sei 153—176

Züge zur Charakteristik der Ewald'schen Kritik . . . 176—190

Anhang.

Ueber das Evangelium Marcion's . . . . . 191—226

Die Stellung der Frage.

Von den drei Anſichten, welche über das Verhältniß des Markusevangeliums zu den beiden andern ſynoptiſchen Evangelien überhaupt möglich ſind, iſt in der neueſten Zeit diejenige die vorherrſchende und ziemlich allgemein angenommene geworden, welche daſſelbe in ein Abhängigkeitsverhältniß zu den beiden andern ſetzt. Dieſe Anſicht ſteht jedoch noch immer nicht ſo feſt, daß nicht auch die beiden andern möglichen Auffaſſungen dieſes Verhältniſſes ihre eigenen Vertreter hätten. Auf's Neue iſt nicht blos die Priorität des Markus vor Lukas von Hilgenfeld *), ſondern ſogar die Priorität des Markus vor Matthäus von Ewald **) behauptet worden. Beide haben ihre Behauptung in ihrer Weiſe ſo begründet und durchgeführt, daß jeder, der eine andere Anſicht über dieſes Verhältniß hat, ſich veranlaßt ſehen muß, die Gründe ſeiner Anſicht einer neuen Prüfung zu unterwerfen. Sollte auch das Reſultat in letzter Beziehung immer wieder nur eine mehr oder minder zweifelhafte Entſcheidung geben, ſo kann doch das fortgehende Beſtreben, das immer noch ſo räthſelhafte Verhältniß der drei ſynoptiſchen Evangelien zu einander in ſeinem letzten Grunde zu erforſchen, nur dazu dienen, die charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit eines jeden dieſer drei Evangelien genauer kennen zu lernen.

*) Das Markusevangelium nach ſeiner Compoſition, ſeiner Stellung in der Evangelien-Literatur, ſeinem Urſprung und Charakter 1850.

**) Jahrbücher der bibliſchen Wiſſenſchaft. Erſtes Jahrbuch 1848. Urſprung und Weſen der Evangelien Seite 113 f. Zweites Jahrbuch 1849. S. 180. f. Die drei erſten Evangelien überſetzt und erklärt. 1850.

Gerade das Markusevangelium ist aber, wie die folgende Untersuchung zeigen wird, dazu besonders geeignet, von ihm aus einen tieferen Blick in dieses Verhältniß überhaupt zu werfen und dem Entstehungsproceß der synoptischen Evangelien von einem bestimmten Punkt aus näher zu kommen.

Vergleicht man das Markusevangelium ganz im Allgemeinen mit den beiden andern synoptischen Evangelien, so fällt als sein unterscheidender Charakter sogleich in die Augen, daß es nicht blos eine kürzere, sondern auch, wenigstens im Ganzen, einfachere, übersichtlichere, gleichmäßiger fortschreitende Darstellung der evangelischen Geschichte gibt. Diese Kürze und Einfachheit kann jedoch weder für seine Ursprünglichkeit, noch seine Abhängigkeit ein bestimmtes Urtheil voraus schon begründen. Ist man geneigt, die kürzere und einfachere Darstellung für die frühere und ursprünglichere zu halten, so kann sie ebenso gut auch das Resultat des Bestrebens sein, die schon vorhandenen Darstellungen zusammen zu fassen und in einer das Ganze übersichtlicher und gleichmäßiger ordnenden Form zu geben. Die Veranlassung zu einer solchen Darstellung liegt um so näher, je weiter die schon vorliegenden Bearbeitungen der evangelischen Geschichte auseinandergehen und jede derselben eine bestimmte schriftstellerische Richtung verfolgt. Daß auch in dieser Beziehung das Markusevangelium von den beiden andern synoptischen Evangelien sich unterscheidet, läßt sich gleichfalls nicht läugnen. So wenig es selbst die Farbe einer bestimmten Tendenz zu erkennen gibt, so sehr besteht dagegen eben darin die Eigenthümlichkeit der beiden andern, von welchen das eine ebenso sehr auf der Seite des Judenchristenthums, wie das andere auf der des paulinischen Heidenchristenthums steht. Läßt sich nun auch daraus weder für den früheren noch den späteren Ursprung des Markusevangeliums ein entscheidender Schluß ziehen, da Unbefangenheit und Tendenzlosigkeit ebenso gut ein Vorzug der erst beginnenden evangelischen Geschichtsschreibung als der Charakter einer die verschiedenen Parteiinteressen vermittelnden und neutralisirenden Dar-

stellung sein kann, so geht daraus nur die kritische Forderung hervor, das Markusevangelium um so schärfer darauf anzusehen, ob es nicht ungeachtet seiner Parteilosigkeit einzelne Züge wahrnehmen läßt, welche nur aus der Stellung seines Verfassers zwischen verschiedenen Parteirichtungen erklärt werden können. Wie auf diese Weise der vorerst nur ganz allgemein betrachtete Charakter des Markusevangeliums uns weder zu der einen noch der andern Ansicht von seinem Ursprung berechtigen kann, so darf auch das aus der Untersuchung möglicher Weise sich ergebende Resultat keinen bestimmenden Einfluß auf unser Urtheil haben. Gesetzt auch, es ergebe sich, daß das Markusevangelium in dem völligsten Abhängigkeitsverhältniß zu den beiden andern Evangelien steht, was könnte uns abhalten, auch dieses Resultat für ein wahres und richtiges zu halten? Aber es ist ja nur eine falsche Voraussetzung, wenn man meint, mit der nachgewiesenen Abhängigkeit müsse dem Markusevangelium jeder Anspruch auf einen selbstständigen schriftstellerischen Charakter abgesprochen werden. Diese Voraussetzung blickt selbst bei Hilgenfeld durch, wenn er seine Analyse der evangelischen Geschichtsdarstellung des Markus mit den Worten beginnt: „die herrschende Ansicht lasse den Markus, als einen durchaus sekundären Epitomator plan- und absichtslos nach zufälligen Eindrücken seine beiden angeblichen Vorgänger abschreiben, von der einen zu der andern Quelle überspringen, und es frage sich daher vor allem, ob wir seine Darstellung wirklich für so planlos halten dürfen, ob in seinen Abweichungen von Matthäus nicht vielmehr eine bestimmte Tendenz zu erkennen sein sollte, und in welchem Verhältniß er zu der oft gleichmäßig abweichenden Darstellung des Lukas stehe.“ Eben dieß aber, daß Markus nicht blos als ein epitomirender Ausschreiber seiner beiden Vorgänger, sondern in seiner Abhängigkeit von ihnen zugleich als ein die evangelische Geschichte nach einem selbstständigen Plan bearbeitender Schriftsteller anzusehen ist, hat ja dieselbe Ansicht, welche Hilgenfeld die herrschende nennt, schon anerkannt, und es ist dieß unstreitig eine sehr

wesentliche Modifikation der zuerst in einer zu äusserlichen und einseitigen Weise aufgestellten Ansicht *). Der richtige Gesichtspunkt wird daher von vorn herein verrückt, wenn man die Frage, um welche es sich handelt, so stellt, wie wenn man nur die Wahl hätte, entweder ein Abhängigkeitsverhältniß des Markus von den beiden andern Synoptikern gar nicht zuzugeben, oder wenn man ein solches annimmt, ihn für den planlosesten Epitomator seiner beiden Vorgänger zu halten. Sehen wir demnach, was das Allgemeine betrifft, von allen unkritischen Voraussetzungen dieser Art ab, so kann, wenn überhaupt die auf's Neue schwankende Ansicht über das fragliche Verhältniß sich bestimmter fixiren läßt, dieß vor allem nur auf dem Wege einer ebenso unbefangenen als genauen Erforschung des Einzelnen geschehen. Wir gehen dabei von dem am meisten bestrittenen Punkte, dem durch Hilgenfeld auf's Neue in Frage gestellten Verhältniß des Markus zu Lukas aus, um von da aus erst auf die weit weniger zweifelhafte Frage über das Verhältniß des Markus zu Matthäus zu kommen.

I. Die Analyse der evangelischen Geschichte des Markus.

Mark. Kap. 1.

Wie dem Verfasser des Markusevangeliums die Geburt und Kindheit Jesu so sehr ausserhalb seines geschichtlichen Gesichtskreises liegen, daß er diese Vorgeschichte mit keinem Worte berührt, und als den Anfang des Evangeliums ausdrücklich den Auftritt des Täufers bezeichnet, so geht er auch über den Täufer selbst, die Taufe Jesu und seine Versuchung, wie wenn er auch dieß noch nicht zum eigentlichen Inhalt seiner evangelischen Geschichtsdarstellung rechnete, mit summarischer Kürze hinweg, um erst da, wo Jesus selbst auf dem Schauplatz seiner öffentlichen Wirksamkeit auf-

*) Man vgl. meine kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien S. 549 f.

tritt, festen Fuß zu fassen. Wie Matthäus erzählt er zuerst die Berufung der beiden Jüngerpaare, des Simon und Andreas, des Jakobus und Johannes, geht aber sodann nicht mit Matthäus zur Bergrede fort, sondern läßt, wie Lukas, Jesum vor allem in Kapernaum mit einem Lehrvortrag in der Synagoge und der Austreibung eines bösen Geistes aus einem in der Synagoge befindlichen Menschen auf eine großes Aufsehen erregende Weise auftreten. Schon hier soll nun, wie Hilgenfeld behauptet, die Abhängigkeit des Markus von Lukas klar vor Augen liegen. Je weniger man den Lukas bedürfe, um die Darstellung des Markus zu erklären, um so weniger könne man den Markus entbehren, um die Anordnung und Darstellung des Lukas zu erklären. Lukas setze nemlich einerseits die von dem Gange des Matthäus abweichende Ordnung des Markus voraus, indem er gleichmäßig mit Uebergehung der Bergpredigt das Auftreten Jesu in der Synagoge von Kapernaum schildere, gleichmäßig abweichend von Matthäus die erste Entfernung Jesu von Kapernaum erzähle, gleichmäßig endlich in dem ersten Aufenthalt in dieser Stadt die Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum übergehe. Offenbar finde hier ein schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältniß statt, und es frage sich nur noch, welche Darstellung man für die ursprüngliche zu halten habe. Andererseits weiche Lukas von Markus auch ab, und diese Abweichungen erklären sich sämmtlich daraus, daß er 4, 16—30 die von ihm so eigenthümlich erzählte Verwerfung Jesu in Nazaret voranstelle und deßhalb die Berufung der ersten Jünger zurückstelle. Lukas entferne sich aus diesem Grunde noch weiter als Markus von dem Gange des Matthäus. Die Voranstellung des Lukas habe manche Unangemessenheiten zur Folge, sie sei offenbar aus der paulinischen Tendenz des Evangelisten hervorgegangen. Nur weil ihm die Nichtanerkennung Jesu in seiner πατρὶς zugleich im weiteren Sinne die Verwerfung des Christenthums von Seiten der jüdischen Nation bedeutete, begreife man, welches Interesse er haben konnte, gerade diese Erzählung aus ihrer natürlichen Stel-

lung herauszureiſſen, und an die Spitze der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu zu ſtellen. Sehr natürlich weiche er daher von Markus ab, aber nicht ebenſo befriedigend laſſe ſich ſeine mit Markus gemeinſame Abweichung von Matthäus erklären. Die Motive dieſer Abbiegung von Matthäus ſeien nur bei Markus noch durchſichtig. Er laſſe in Kapernaum die Lehre Jeſu zuerſt in derſelben Bedeutung hervortreten, welche Matthäus in der Bergrede concentrire, vgl. Mark. 1, 22. 27., und dieſe Uebergehung oder gewiſſermaßen Verlegung der Bergpredigt nach Kapernaum hänge innig mit ſeiner unverkennbaren Tendenz zuſammen, Kapernaum, die Stadt ſeines Apoſtels Petrus, in dem vollen Glanze des Hauptſchauplatzes der Wirkſamkeit Jeſu erſcheinen zu laſſen. A. a. O. S. 4—18. So durchſichtig ſind die Motive dieſer Abweichung nicht, wenn erſt die Hypotheſe des petriniſchen Evangeliums für ſie zu Hülfe genommen werden muß. Faßt man die hier vor Augen liegenden Differenzen ſchärfer in's Auge, ſo möchte gerade der ſo bedeutungsvolle Anfangspunkt der drei Evangelien um ſo geeigneter ſein, eine andere Vorſtellung von dem Verhältniß des Markus zu Lukas zu begründen. Das Hauptmoment liegt bei Markus und Lukas zunächſt in dem Auftreten Jeſu in Kapernaum. Wenn auch bei Lukas die Scene in Nazaret vorangeht, ſo tritt ja Jeſus hier eigentlich nur dazu auf, um von ſeinen nächſten Landsleuten verſtoßen zu werden, und erſt dadurch, daß er ſich von Nazaret nach Kapernaum begibt, kommt er an den Ort, wo der Beginn ſeiner Thätigkeit von einem beſtimmten Erfolg begleitet iſt. Was aber ſeinem Auftreten in Kapernaum erſt ſeine wahre Bedeutung gibt, iſt nicht ſowohl der von ihm gehaltene Lehrvortrag, als vielmehr die von ihm verrichtete, und zwar in der Austreibung eines Dämons beſtehende, Wunderhandlung. Wenn dieſe Handlung an ſich ſchon und als die erſte dieſer Art eine höchſt bedeutungsvolle iſt, wenn ſie unmittelbar dazu dient, Jeſum in der ganzen Erhabenheit ſeiner Perſon und in ſeiner die Dämonen bewältigenden Macht als den ἅγιος τοῦ θεοῦ darzuſtellen, wenn die beiden Evangeliſten den Ein-

druck, welchen diese Wunderhandlung Jesu, dieser erste Beweis seiner auch auf die Dämonen sich erstreckenden Macht hervorbrachte, auf ähnliche Weise schildern, wie Matthäus den Eindruck der Bergrede, so ist hieraus zu schließen, daß bei diesen Evangelisten das Auftreten Jesu in Kapernaum dieselbe Bedeutung haben sollte, wie bei Matthäus die Bergrede. Wie es bei Matthäus am Schlusse der Bergrede 7, 28. 29. heißt: ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων, καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς, so heißt es wörtlich nur mit Weglassung des Subjects οἱ ὄχλοι auch bei Markus 1, 22. und bei Lukas 4, 31., nur mit dem Unterschied, daß im zweiten Satz gesetzt wird: ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ. Bei beiden Evangelisten bezieht sich dieß auf den von Jesu in Kapernaum gehaltenen Lehrvortrag, daß sie aber nicht blos um dieses Lehrvortrags willen an die Bergrede erinnern, sondern ihre Absicht vielmehr dahin geht, der Scene der Bergrede die Scene in Kapernaum, deren Hauptbegebenheit nicht jener Lehrvortrag, sondern die Austreibung des Dämons ist, gegenüber zu stellen, ist deutlich daraus zu sehen, daß sie das Hauptgewicht auf den Eindruck legen, welchen diese letztere Handlung Jesu hervorbrachte. Hat zuerst der Lehrvortrag die Wirkung, daß sie ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, so fahren dagegen die beiden Evangelisten in ihrer Beschreibung dieser Scene nach dem Wunderact mit steigender Emphase so fort: καὶ ἐγένετο θάμβος ἐπὶ πάντας, καὶ συνελάλουν πρὸς ἀλλήλους λέγοντες, τίς ὁ λόγος οὗτος; ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασι, καὶ ἐξέρχονται, wie es bei Lukas 4, 36. und ziemlich gleichlautend bei Markus 1, 27. heißt.

Dieß wäre also die Differenz der beiden Evangelisten von Matthäus, aber auf welcher Seite haben wir nun das Motiv derselben zu suchen, auf der des Markus oder der des Lukas? Es kann nur da gefunden werden, wo es aus dem allgemeinen Charakter des einen dieser beiden Evangelien erklärt werden kann. Das Nächste, was in dieser Hinsicht in Betracht kommt, ist der Zusammenhang,

in welchem die im Lukasevangelium mit besonderer Wichtigkeit hervorgehobene Macht Jesu über die Dämonen mit dem paulinischen Universalismus steht. Soll der Boden der heidnischen Welt für das Christenthum gereinigt werden, so muß er vor allem von dem verunreinigenden Einfluß der Dämonen befreit werden. In jedem unreinen Geist, welchen Jesus austreibt, wird die Macht des Reichs der Dämonen gebrochen, jede Handlung dieser Art ist ein anschaulicher Beweis seiner über die Gesammtheit der Dämonenwelt und ebendamit auch über das von ihr beherrschte Heidenthum sich erstreckenden Macht. Es geschieht daher schon im Hinblick auf den ganzen Umfang der von der Erscheinung Jesu ausgehenden Wirkungen, wenn dem ersten vor der Macht Jesu weichenden Dämon gleichsam im Namen der sämmtlichen Dämonen das Wort in den Mund gelegt wird Luk. 4, 34.: ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς. Dann erst ist dieser Zweck der Erscheinung Jesu, die Vernichtung der ganzen Macht des Dämonenreichs, erreicht, wenn ihm auch in der heidnischen Welt der Boden seiner Existenz genommen ist. Mit derselben Gewißheit, mit welcher der Dämon in Jesus den ἅγιος τοῦ θεοῦ erkennt, ist er sich dieses Erfolgs seiner Wirksamkeit bewußt, er weiß es, daß mit diesem ersten Akt der Macht Jesu über die Dämonen das ganze Reich derselben principiell schon aufgehoben ist *), Wie sollte also ein Schriftsteller, welcher in seiner Darstellung der evangelischen Geschichte die Bestimmung des Evangeliums für die heidnische Welt zu seinem Hauptgesichtspunkt macht, nicht auch schon hier dieß im Auge gehabt und ebendarin das Hauptmoment dieses ersten bedeutungsvollen Auftretens Jesu erkannt haben? Schon aus diesem Grunde können wir das Motiv der Abweichung von Matthäus nicht bei Markus, sondern nur bei Lukas finden, weil es sich nur aus dem Charakter seines Evangeliums erklären läßt, man beantworte sich nun aber auch die Frage: wenn der Gedanke, an

*) Man vrgl. die kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien S. 429 f.

die Stelle der Bergrede bei Matthäus einen andern nicht minder bedeutungsvollen Akt Jesu zu setzen, und zum Anfangspunkt der öffentlichen Thätigkeit Jesu zu machen, nur bei einem solchen Schriftsteller entstehen konnte, welcher auf die Bergrede nicht dasselbe Gewicht legte, wie Matthäus, bei welchem der beiden Evangelisten ist die Entstehung dieses Gedankens eher vorauszusetzen, bei Markus oder Lukas? Doch gewiß bei demjenigen, welcher auch sonst in höherem Grade von Matthäus abzuweichen pflegt. Da es zwar nicht in der Absicht des Lukas lag, die Bergrede ganz zu übergehen, er aber erst da, wo ihm der passende Ort dazu zu sein schien, das, was er als den wesentlichen Inhalt derselben betrachtete, in seine evangelische Geschichte aufnahm, nur mit Weglassung dessen, was ihm theils als Bestätigung des Alten Testaments, theils als Antithese gegen das pharisäische Judenthum zu sehr auf der Seite des Judenchristenthums zu liegen schien, so konnte diese Rede für ihn nicht mehr die principielle Bedeutung haben, die sie bei Matthäus vorzugsweise dazu eignete, an der Spitze seines Evangeliums zu stehen. Wenn er daher auch in Uebereinstimmung mit Matthäus die Lehrthätigkeit Jesu gleich anfangs in ihrer ganzen Wichtigkeit hervorhob, so genügte ihm doch dieß für sich nicht, und er legte das Hauptgewicht auf eine, die messianische Wirksamkeit nach einer andern Seite hin darstellende Handlung Jesu. Die Dämonen müssen die über sie gebietende Macht Jesu anerkennen, und so wenig er auch jetzt schon allgemein als Messias bekannt werden wollte, ein Zeugniß davon geben, daß er der Sohn Gottes ist, Luk. 4, 41. Markus mag andere Gründe gehabt haben, der Bergrede keine Stelle in seinem Evangelium einzuräumen, wie sollte er aber ohne den Vorgang des Lukas dazu gekommen sein, sie nicht blos zu übergehen, sondern gerade das an ihre Stelle zu setzen, was sich bei Lukas an demselben Orte findet, und sich nur aus der Tendenz seines Evangeliums begreifen läßt? Kann doch Markus auch in seiner Uebereinstimmung mit Lukas sein sekundäres Verhältniß zu ihm nicht ganz verbergen. Es ist nicht zu übersehen, daß Lukas nach den

mit Matthäus gleichlautenden Worten ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, so fortfährt: ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ, und sodann die über die Austreibung des Dämons Erstaunten sagen läßt: τίς ὁ λόγος οὗτος; ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασι u. s. w., d. h. was ist das für ein Wort, das mächtig und kräftig genug ist, den unreinen Geistern zu gebieten, daß sie ausgehen, oder, wenn man nicht den λόγος, sondern Jesus zum Subjekt des ἐπιτάσσειν macht, welche Bedeutung muß der haben, der ein solches Wort sprechen kann, da er solche Macht und Gewalt hat, daß er den unreinen Geistern gebietet, auszugehen? Der λόγος V. 36. kann nur das von Jesus über den Dämon ausgesprochene gebietende Wort sein, V. 35.; wenn nun aber Lukas schon V. 22, wo er von seiner διδαχὴ spricht, den Ausdruck λόγος gebraucht, so will er sowohl die Lehrthätigkeit Jesu als auch seine in der Austreibung des Dämons sich äussernde Wundermacht mit demselben Ausdruck bezeichnen, und in demselben Begriff seines allwirksamen Worts zusammenfassen. Die Bedeutung des Moments wird erhöht, und der ganze Eindruck seiner Persönlichkeit großartiger angeschaut, wenn in dem Einen wie in dem Andern die Macht seines Worts sich kund gibt *). Bei Markus dagegen ist diese emphatische Stelle zu einem schwachen unklaren Nachklang geworden. Er spricht da, wo Lukas das Hauptmoment in den λόγος Jesu legt, nur von seiner διδαχὴ und meint nun das Gewicht derselben dadurch verstärken zu müssen, daß er sie eine neue nennt. Was soll nun aber dieß heißen: τίς ἡ διδαχὴ ἡ καινὴ αὕτη; ὅτι κατ' ἐξουσίαν καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει u. s. w.?

*) Eben diese Kräftigkeit und Energie des Worts liegt in dem hier wiederholt zur Bezeichnung der Thätigkeit Jesu gebrauchten Wort ἐπιτιμᾶν V. 35. 39. 41. Es bezeichnet den Akt, durch welchen Jesus seine Wunderhandlungen vollbrachte, und doch ist das Organ dieser Thätigkeit dasselbe Wort, dessen Kräftigkeit und Energie auch in seinen Lehrvorträgen sich aussprach.

Die Erklärer wiſſen nicht, wie ſie dieſe Worte nehmen ſollen. De Wette ſagt, die Verwunderung werde auf zweierlei Weiſe begründet, 1. durch die Neuheit und Gewalt ſeiner Lehre, 2. durch ſein Teufelaustreiben. Dieß wäre zweierlei, aber warum iſt es ſo ausgedrückt, wie wenn beides Eines und daſſelbe wäre, wie wenn die neue Lehre eben darin beſtände, daß er κατ' ἐξουσίαν καὶ τοῖς πνεύμασι u. ſ. w.? Wenn man auch mit de Wette ὅτι V. 27. ungrammatiſch nicht von τίς ἡ διδαχὴ ἡ καινὴ αὕτη, ſondern von τί ἐστι τοῦτο abhängig machen wollte, ſo würde auch dadurch nichts gewonnen, da man auch ſo nicht ſieht, was mit der διδαχὴ hier geſagt ſein ſoll. Ewald bemerkt *): „weil der Eindruck der neuen Lehre durch die neue Erſcheinung einer ſolchen Heilung auf's Höchſte geſteigert werde, rufen ſie aus V. 27. „„was iſt dieß? mit neuer Lehre befiehlt er mächtiglich auch den Teufeln und ſie gehorchen ihm!““ richtig ahnend, daß zwiſchen der neuen Lehre und dieſer neuen Lebenserſcheinung ein innerer Zuſammenhang ſein müſſe. Ohne aber διδαχῇ καινῇ zu leſen, werden die Worte ſchwerlich einen Sinn geben.“ Sie geben auch ſo nicht den gewünſchten Sinn, da gerade das, was man als den hinter den Worten liegenden Sinn annehmen muß, der innere Zuſammenhang der Lehre mit der Wunderthat Jeſu, oder das, was Lukas treffend in dem λόγος Jeſu in ſeiner Einheit auffaßte, völlig unklar bleibt. Man kann nur ſagen, daß Markus, ungeachtet er der Sache nach dem Lukas folgte, ſich in ſeine Anſchauungsweiſe nicht hineinzufinden wußte, ſondern an der διδαχὴ Jeſu im Sinne des Matthäus hängen blieb, ohne ſelbſt recht zu verſtehen, in welcher Beziehung die καινὴ διδαχὴ zu dem ἐπιτάσσειν κατ' ἐξουσίαν u. ſ. w. ſteht. Nimmt man die Worte, wie ſie allein genommen werden können: „was iſt dieß für eine neue Lehre, daß der, der mit ihr auftritt, mit Macht auch den unreinen Geiſtern gebietet“, ſo liegt das Schiefe und Zuſammenhangsloſe in dieſen Worten darin, daß die διδαχὴ nicht

*) Die drei erſten Evangelien S. 195.

wie der λόγος bei Lukas zum Subjekt des Folgenden gemacht werden kann. Wie sollte also Lukas hier nur der Nachtreter des Markus sein? Daß hier nur in der Darstellung des Lukas Einheit und Zusammenhang ist, zeigt auch ein anderer bisher noch nicht beachteter Punkt der Differenz zwischen Markus und Lukas. Markus läßt dem Matthäus zufolge Jesum seine ersten Jünger schon vor seinem öffentlichen Auftreten berufen, 1, 16. f., Lukas erst nachher, 5, 1. f. Warum dieß? Hängt es nicht damit zusammen, daß Lukas Jesum vor allem in der hohen Bedeutung seiner Persönlichkeit erscheinen lassen will? Es ist ihm nur um den unmittelbaren Eindruck derselben zu thun. Darum ist Jesus, wie er hier auftritt, nicht sowohl Lehrer als Wunderthäter, Gebieter über die Dämonen. Matthäus aber und ebenso Markus, welche beide in Jesu vorzugsweise den Lehrer sahen, können sich ihn nicht ohne seine Jünger denken, er muß, sobald er auftritt, auch schon seine Jünger haben, der Lehrer und die Jünger gehören zusammen, wie ja auch Lukas unmittelbar vorher, ehe er Jesum den der Bergrede entsprechenden Lehrvortrag halten läßt, die Berufung der sämmtlichen zwölf Jünger erzählt, 6, 13. f. Ohne Jünger läßt Lukas Jesum zuerst heilen, Dämonen austreiben und das Evangelium vom Reiche Gottes verkündigen. Daher sind es bei ihm οἱ ὄχλοι, welche ihn an dem einsamen Ort, in welchen er sich zurückgezogen hatte, aufsuchten, 4, 42, Markus aber läßt für diesen Zweck den Simon, und die, die mit ihm waren, ausgehen, um ihn zu dem Volk zurück zu bringen, offenbar nur deßwegen, weil er, dem Matthäus folgend, Jesu schon Jünger beigegeben hatte, die aber bei Markus selbst noch so wenig zu ihm zu gehören scheinen, daß er lieber ohne sie ist. Wie klar ist also hier, daß auch diese Differenz ihren Grund nur in der zwischen Matthäus und Lukas schwankenden, die Darstellungen beider combinirenden Methode des Markus hat. Da Lukas Jesum bisher noch ohne Jünger gelassen hat, so folgt nun, nachdem das, was Jesus in seinem rein persönlichen Fürsichsein ist, klar genug vor Augen gestellt ist, sehr natürlich die Berufung der ersten Jünger,

nur ſcheint es ihm im Grunde auch hier noch nicht recht ernſt damit zu ſein, da er den von Matthäus und Markus mit den drei andern genannten Andreas gar nicht erwähnt, den Jakobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus nur als κοινωνὸς τῷ Σίμωνι aufführt, und ausdrücklich nur den Simon berufen werden läßt. Nur ihm gilt das ermuthigende Wort Jeſu: μὴ φοβοῦ, ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν, 5, 10. Nur aus den Schlußworten der Erzählung, daß ſie ἀφέντες ἅπαντα ἠκολούθησαν αὐτῷ V. 11 iſt zu ſchließen, daß in der Berufung des Petrus auch die beiden andern mitbegriffen waren. Stände das Markusevangelium, wie neueſtens wieder geltend gemacht wird, in einer ſo nahen Beziehung zu dem Apoſtel Petrus, ſo müßte man ſich doppelt wundern, daß der Verfaſſer deſſelben gerade das, was die Berufung des Petrus in ſo hohem Grade auszeichnet, daß er allein unmittelbar berufen wurde, und ſeine Berufung von einem ſo ſtaunenswerthen und bedeutungsvollen Fiſchzug begleitet war, mit völligem Stillſchweigen übergehen konnte. Schrieb er vor Lukas, ſo hätte er zuerſt davon wiſſen ſollen, ſchrieb er nach ihm, ſo hätte er wenigſtens alle Aufforderuug gehabt, es ihm nachzuerzählen. Da er nun aber einmal dem Matthäus in Hinſicht der Zeit der Berufung gefolgt war, ſo wollte er auch in Hinſicht der Art und Weiſe derſelben ſich nicht von ihm entfernen. Auch dadurch, daß Markus die Erzählung von dem Hauptmann von Kapernaum ganz überging, verräth ſich ſein doppeltes Abhängigkeitsverhältniß. Er hätte ſie entweder nach V. 28., oder nach V. 39. einrücken können. Allein nach V. 28. ſchickte es ſich nicht, weil Jeſus damals unmittelbar aus der Synagoge in das Haus des Petrus ging, und der Hauptmann nach Matth. 8, 5. zu einer Zeit zu Jeſus kam, in welcher er nicht wie hier ſchon in Kapernaum war, ſondern erſt dahin ging. Aber auch nach V. 39. war keine Stelle für ſie, weil Jeſus damals Kapernaum verließ und in Galiläa umherwanderte, wie Markus übereinſtimmend mit Lukas 4, 43. erzählt. Dazu mochte aber auch noch die Reflexion kommen, daß eine Erzählung, welche in dem

Ausspruch Jesu, daß er solchen Glauben auch in Israel nicht gefunden habe, Matth. 8, 10., eine schon länger dauernde Wirksamkeit Jesu und Erfahrungen verschiedener Art voraussetzt, in einem Evangelium, das kaum das erste Auftreten Jesu beschrieben hat, hier noch nicht an ihrer Stelle sein konnte. So zog er es vor, die Geschichte des Hauptmanns, welcher Lukas eine spätere Stelle anweist, 7, 1. f. jedoch übereinstimmend mit Matthäus gleichfalls nach der Bergrede in der Form, wie er sie gab, 6, 20—49. (woraus zu sehen ist, wie dem die Bergrede ganz übergehenden Markus der Anknüpfungspunkt für jene Geschichte fehlte) wegzulassen, und auf die damaligen Ereignisse in Kapernaum, die nach Matth. 8, 1. f. und Luk. 5, 12. ausserhalb Kapernaum geschehene Heilung eines Aussätzigen folgen zu lassen.

Als einzelne, dem Markus eigene Züge sind in dem Abschnitt 1, 14—45 folgende besonders bemerkenswerth: V. 20 läßt er den Vater Zebedäus in dem Schiff μετὰ τῶν μισθωτῶν zurückbleiben. V. 29 nennt er das Haus des Petrus auch das des Andreas, und bemerkt, daß auch Jakobus und Johannes hineingegangen seien. V. 33 wird besonders hervorgehoben, daß die ganze Stadt πρὸς τὴν θύραν versammelt gewesen sei, wie es auch 2, 2 heißt, τὰ πρὸς τὴν θύραν haben die versammelte Volksmenge nicht fassen können. V. 40—45 ist ihm wieder eigen, daß Jesus aus Mitleiden (σπλαγχνισθείς V. 41.) seine Hand ausstreckt, aber sogleich nach der Heilung den Geheilten anfährt und hinaustreibt, und der Geheilte trotz des so ernstlichen Verbots, die Sache bekannt zu machen, das gerade Gegentheil davon thut. V. 45. Daß die Sage von ihm sich weiter verbreitete, sagt auch Luk. 5, 15., aber nur Markus weiß, daß der geheilte Aussätzige recht absichtlich darauf ausgegangen sei, was er von Jesus wußte, überall bekannt zu machen. Das Urtheil über die geschichtliche Wahrheit solcher Züge hängt von dem Resultat der ganzen Untersuchung ab. Sollte sich zeigen, daß Markus, je genauer man ihn mit seinen beiden Nebenmännern vergleicht, um so abhängiger und unselbstständiger

erſcheint, um ſo weniger wird man Zügen, bei welchen oft ſo klar in die Augen fällt, wie ſie nur auf einer aus der Erzählung ſelbſt ſich ergebenden Reflexion beruhen, und wie ſich in ihnen nur eine ſich gleich bleibende ſchriftſtelleriſche Eigenthümlichkeit kund gibt, einen beſondern Werth beilegen können.

Mark. Kap. 2, 1. f. — 3, 6.

In dieſem Abſchnitt, welcher nichts enthält, was nicht auch bei Matthäus ſich findet, nur in anderer Ordnung, ſind Markus und Lukas ganz parallel. Beide erzählen mit Auslaſſung der Stücke bei Matthäus 8, 18—34. die Heilung des Paralytiſchen (Matth. 9, 1. f.), die Berufung Levi's (welcher Matth. 9, 9. f. Matthäus genannt wird), die Frage über das Faſten (die auch bei Matth. 9, 14. f. in derſelben Ordnung folgt), das Aehrenausraufen der Jünger (Matth. 12, 1. f.) und die Heilung der verdorrten Hand (Matth. 12, 9. f.). Um dem Markus die Motive dieſer Abweichung von Matthäus zuzuſchreiben und den Lukas darin nur dem Markus folgen zu laſſen, bemerkt Hilgenfeld (a. a. O. S. 19): „Müſſe man ſchon bei Matthäus eine fortgeſetzte Oppoſition der Phariſäer gegen Jeſum erkennen, welche zuerſt bei der Heilung des Paralytiſchen hervorgetreten war, und ſich nun in dem Anſtoß über das Zuſammenſeſſen mit Zöllnern und Sündern, wie in der Faſtenfrage äußere, ſo bringe Markus auch hier die γραμματεῖς zu den Phariſäern hinzu 2, 16., und laſſe dieſe nebſt den Johannisjüngern die Faſtenfrage thun. Wenn nun Markus gerade hier mit Uebergehung des bei Matthäus zunächſt Folgenden Erzählungen anſchließe, welche Matthäus erſt ſpäter (12, 1—14) mittheile, ſo zeige ſich hierin deutlich das Beſtreben des Evangeliſten, im Gegenſatz zu der bereitwilligen Aufnahme und Anerkennung, die er im vorigen Abſchnitt geſchildert habe, die Oppoſition gegen ihn hervortreten zu laſſen. Die vermeintlichen Sabbathsverletzungen, welche er hier folgen laſſe, geben ja den Pha-

rifäern Anſtoß und ſteigern ihre Feindſeligkeit auf die höchſte Spitze, indem nun bei der dritten Anweſenheit Jeſu in derſelben Stadt, deren Bevölkerung ihn ſo bereitwillig aufgenommen hatte, die Phariſäer im Einverſtändniß mit der Partei der herrſchenden Staatsgewalt den Plan faſſen, Jeſum zu verderben.“ Da jedoch Markus und Lukas hier ganz Hand in Hand gehen, warum ſoll die gemeinſame Abbiegung von dem Gange des Matthäus nur aus dem ſachlichen Intereſſe des Markus ſich uns ſo ſchön erklären? Auch kann man nicht ſagen, daß die genauen Ortsbeſtimmungen und Zurückbeziehungen des Markus ihm hier einen beſondern Vorzug geben. Er läßt 2, 1. Jeſum nach Verfluß einiger Tage nach Kapernaum zurückkommen, während Lukas 5, 15. f. die Lokalität unbeſtimmt läßt, und nur bei der unmittelbar vorangehenden Erzählung V. 12. bemerkt, Jeſus ſei in einer der Städte geweſen. Iſt denn aber ſo paſſend, daß Jeſus Mark. 2, 1. ſchon wieder nach Kapernaum zurückkehrt, wenn doch Mark. 1, 38. f. und Luk. 4, 43. ihn den Vorſatz ausſprechen laſſen, weil er dazu geſendet ſei, ſich auch in die übrigen Städte zu begeben, und das Evangelium vom Reiche Gottes zu verkündigen? Markus ſteigert ſogar noch den Ausdruck des Lukas, indem er von Jeſu ſagt, ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν, εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν? Warum iſt er alſo, während in die Zwiſchenzeit nur die Heilung des Ausſätzigen fällt, ſchon wieder in Kapernaum, da er doch in ganz Galiläa umherreiſen wollte? Es iſt daher abſichtlich, daß Luk. 5, 1. f. — 6, 11. nie Kapernaum nennt, und wenn ſomit er den für die hier beſchriebene Wirkſamkeit Jeſu voraus aufgeſtellten Geſichtspunkt richtig feſthält, ſo kann das Gegentheil bei Markus nur auf die Rechnung ſeines ſecundären Verhältniſſes gebracht werden. Daß, wie Hilgenfeld ſagt (a. a. O. S. 120), die Spitze, in welche die Reihe dieſer Erzählungen bei Markus ſo natürlich auslaufe, die beſtimmte Abſicht der Phariſäer, Jeſum in Verbindung mit der herrſchenden Regierungspartei umzubringen, bei Lukas in der Weiſe abgeſtumpft ſei, daß ſie, wie es 6,

11. heiße, nur von Unverſtand erfüllt wurden, und ſich beredeten, was ſie Jeſu thun ſollten, iſt gleichfalls nur eine zu Gunſten des Markus gemachte Bemerkung. Gerade Lukas bezeichnet ja mit dem Ausdruck ἐπλήσθησαν ἀνοίας V. 11. den höchſten Grad der Erbitterung, wenn er aber gleichwohl nicht, wie Markus, ſchon jetzt Phariſäer und Herodianer eine förmliche Berathung halten, ſondern nur jene über die gegen Jeſum zu ergreifenden Maaßregeln ſich beſprechen läßt, ſo muß dieß für jene noch ſo frühe Zeit, in welcher die Thätigkeit Jeſu kaum erſt begonnen hatte und die Feindſchaft der Phariſäer auch erſt hervorgetreten war, ſogar für das Angemeſſene gehalten werden. Des Markus καὶ ἐξελθόντες οἱ Φαρισαῖοι, εὐθέως μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν συμβούλιον ἐποίουν κατ' αὐτοῦ, ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσι, 3, 6. ſieht gar zu ſehr einer raſch zugreifenden Anticipirung eines noch in weiter Ferne liegenden Erfolgs gleich. Aus demſelben Grunde können die Herodianer hier gerade nichts für Markus beweiſen, und es iſt mit Recht zu vermuthen, daß, wenn ſie Lukas bei Markus als ſeinem Vorgänger vorgefunden hätte, und in dieſem Falle auch die geſchichtliche Wahrheit ihrer Erwähnung nicht hätte bezweifeln können, ſie auch bei ihm nicht fehlen würden. Hat man einmal ſolche Zwecke, wie hier die Phariſäer gehabt ſollen, ſo iſt es ſehr natürlich, daß man ſie mit Hülfe der Regierung und der Regierungspartei auszuführen ſucht, aber eben aus dieſem Grunde gehören auch die Herodianer in die Kategorie der dem Markus eigenen Zuſätze, von welchen man vorerſt nicht wiſſen kann, ob ſie eine wahre Bereicherung der evangeliſchen Geſchichte ſind, oder nur eine eigene Zugabe des Evangeliſten. Weitere Züge dieſer Art ſind in dieſem Abſchnitt, daß der Paralytiſche von vier getragen wurde, 2, 3. die ſtärkere Betonung des Wiſſens Jeſu V. 8. durch die Zuſätze εὐθέως und τῷ πνεύματι αὐτοῦ, die Zeitangabe in Betreff Davids, V. 26. und der Spruch, V. 27. daß der Sabbath um der Menſchen willen ſei, nicht der Menſch um des Sabbaths willen.

Mark. Kap. 3, 7 — 4, 35.

Hilgenfeld ist bei diesem Abschnitt besonders mit seinen Vorgängern unzufrieden. Zeige sich schon in den Urtheilen über die innere Unangemessenheit der Darstellung des Markus eine große Parteilichkeit, so gebe es vollends nichts Gezwungeneres, nichts Partheiischeres, nichts innerlich Unhaltbareres, als die Art, wie man den Bericht des Markus gerade hier aus bloßer Abhängigkeit von seinen beiden Gefährten habe erklären wollen. Um diese Fehler zu berichtigen, erinnert Hilgenfeld an den zwischen den beiden ersten Abschnitten bemerkbaren Contrast von Licht und Schatten. Nachdem die Schattenseite der Geschichte Jesu 3, 6. in dem bestimmten Plan, ihn umzubringen, schon eine gewisse Spitze erreicht habe, so sei es ganz natürlich, daß Markus jetzt wieder auf einen Augenblick ihre Lichtseite hervortreten lasse. Wie er dieß passender thun könnte, als dadurch, daß er hier die Bergpredigt, oder wenn wir das Evangelium in seiner ursprünglichen Composition haben sollten, wenigstens ihre Veranlassung, den Zulauf des Volks aus fernen Gegenden zu Jesu und die Ernennung des Apostelcollegiums einschaltet? Je mehr die Opposition einen festern Character annehme, und sich gleichsam consolidire, desto nothwendiger sei es gerade jetzt für Jesus, seiner Jüngerschaft eine feste Constitution zu geben. Aber sogleich nach diesem Act trete auch wieder die Opposition gegen ihn in höherer Potenz hervor, indem nun Schriftgelehrte aus Jerusalem zu der Schmähung eines Bündnisses mit Beelzebul fortschreiten. Daß Markus vor dieser Erzählung, die er aus Matth. 12, 22. f. nehme, diese Einschaltung mache, zeige deutlich seine malerische Tendenz, Licht und Schatten in seiner Darstellung künstlerisch zu gruppiren, die Glanzpunkte in der Wirksamkeit Jesu durch den Abstich seiner Verwerfung möglichst zu heben. Unter denselben Gesichtspunkt müssen wir auch die Ankunft der Verwandten stellen, die nur milder dieselbe Beschuldigung aussprechen. Je motivirter, in sich zusammenstim-

mender ſomit der Zuſammenhang bei Markus ſei, je mehr ſich ſeine Anordnung aus der bloßen, aber nicht unſelbſtſtändigen Abhängigkeit von Matthäus erkläre, deſto beachtenswerther ſei es, daß Lukas dieſen ſchönen Zuſammenhang ganz zerriſſen habe. Es ſpreche alles für die höhere Urſprünglichkeit des Markus, welcher nicht blos der urſprünglichen Anordnung des Matthäus noch weit treuer bleibe, ſondern auch in ſeiner Abweichung eine unverkennbare Planmäßigkeit beurkunde. A. a. O. S. 21—33. Dieſe Planmäßigkeit ſoll in der auf den Contraſt berechneten Anordnung beſtehen. Wie kann es aber vorzugsweiſe nur das äſthetiſche Intereſſe ſein, das einen Evangeliſten bei ſeiner Darſtellung leitete? Nur alſo um einen Gegenſatz gegen die ſchon ſo weit fortgeſchrittene Oppoſition der Phariſäer gegen Jeſus zu haben, ſollte er hier gerade die Berufung und Conſtituirung des Apoſtelcollegiums einrücken? Welche andere Stelle hätte er ihr denn geben können, wenn er ſie nicht unerwähnt laſſen wollte? Es muß daher vor allem ein hiſtoriſches Intereſſe geweſen ſein, das ihn beſtimmte, dieſer Begebenheit gerade hier ihre Stelle zu geben. Wie verhält er ſich nun aber in dieſer Beziehung zu den beiden andern Evangeliſten? Je größer die Bedeutung iſt, welche die Berufung der ſämmtlichen zwölf Apoſtel für die evangeliſche Geſchichte hat, um ſo mehr muß auffallen, daß Matthäus ſie nicht beſonders hervorhebt. Denn 10, 1. f. ſetzt er ſie ſchon voraus, indem er nun blos aus Veranlaſſung der Ausſendung der Apoſtel nachträgt, daß es zwölf geweſen ſeien, und welche Namen ſie gehabt haben. Es läßt ſich dieß wohl nur aus der Stellung erklären, welche die Bergrede in dieſem Evangelium hat. Der Sache nach gehört beides ſehr eng zuſammen, die Conſtituirung des Apoſtelkreiſes und die Bergrede. Iſt die letztere das Programm der *βασιλεία τῶ θεῶ*, zu deren Gründung Jeſus gekommen war, ſo ſind die Apoſtel die Organe, durch welche ihre Idee realiſirt werden ſollte. Ausdrücklich bemerkt daher auch Matth. 5, 1., obgleich er zuvor nur vier Apoſtel namhaft machte, Jeſus habe die Bergrede in

der nächsten Umgebung seiner Jünger gehalten. Da nun Matthäus die Bergrede sosehr voranstellte, daß er nur die Berufung der vier ersten Jünger, nicht aber die der übrigen vor ihr erwähnen konnte, so hatte er nach der Bergrede keine besondere Veranlassung mehr, den Act, durch welchen die Zwölfzahl der Apostel voll geworden war, besonders zu fixiren, und spricht daher nur gelegentlich davon. Lukas, welcher der Bergrede eine spätere Stelle anwies, läßt ihr, offenbar nach der Ansicht, daß beides wesentlich zusammengehört, die Auswahl der zwölf zu Aposteln ernannten Jünger unmittelbar vorangehen, und stellt überhaupt diese ganze Scene so dar, daß man deutlich sieht, welche Epoche machende Bedeutung sie in seiner Darstellung der evangelischen Geschichte haben soll. Jesus ist von einer Schaar seiner Jünger und einer großen Volksmenge umgeben, welche aus ganz Judäa und Jerusalem und von der Meeresküste von Tyrus und Sidon gekommen war, ihn zu hören und von ihren Krankheiten geheilt zu werden, und die ihm inwohnende wundervolle Heilkraft strömte in reicher Fülle von ihm aus, 6, 17. f. Auch Markus hebt hierin ganz übereinstimmend mit Lukas diesen Moment auf dieselbe Weise hervor, 3, 7—12.; nur spricht er blos von der Ernennung der zwölf Apostel, ohne irgend eine Erwähnung der Bergrede. Wie soll nun dieß seiner Darstellung, der des Lukas gegenüber, einen besondern Anspruch auf Ursprünglichkeit geben? Dieß kann Hilgenfeld selbst nicht behaupten, er vermißt vielmehr selbst die Bergrede bei Markus, und läßt daher den Zweifel fallen, ob wir das Evangelium in seiner ursprünglichen Composition haben. Ist nun aber zu dieser Annahme nicht der geringste Grund vorhanden, so beruht in der That das Lob, das der Darstellung des Markus in Hinsicht ihrer ästhetischen Zweckmäßigkeit ertheilt wird, auf einem sehr unhaltbaren Grunde. Je sachgemäßer bei Lukas die auch bei Matthäus durchblickende Verbindung der Apostelwahl und der Bergrede ist, um so weniger kann hier dem Markus irgend ein Vorzug vor Lukas gegeben werden. Läßt man ihn nun auch

nicht „vor der Bergrede bei den beiden Evangelisten sosehr zurückprallen, daß er plan- und besinnungslos von der einen zu der andern Quelle taumelte und zufällig diesen oder jenen Abschnitt aufgriff“, so bleibt doch so viel gewiß, daß, welchen Grund er auch dazu gehabt haben mag, nur die von Anfang an von ihm beabsichtigte Uebergehung der Bergrede seine Anordnung in diesem Theile seines Evangeliums erklären läßt. Je tiefer die Auslassung der Bergrede in die Composition seines Evangeliums eingreift, und je grundsätzlicher sie daher erscheint, desto mehr spricht dieß, nicht für die Ursprünglichkeit, sondern nur die Eigenthümlichkeit seines Standpunkts, die ihm ungeachtet seiner Abhängigkeit nicht abgesprochen werden kann. Da er nun einmal der Bergrede keine Stelle in seinem Evangelium gönnen wollte, so kann er nur im Zusammenhang damit die bei Matthäus und Lukas in der nächsten Verbindung mit der Bergrede stehende Geschichte des Hauptmanns von Kapernaum übergangen haben. Innere Gründe hatte er dazu nicht, aber es muß ja auch nicht alles aus inneren Gründen geschehen. Wie Lukas, ungeachtet er der Bergrede eine andere Stelle gab, doch auch auf sie die Geschichte des Hauptmanns von Kapernaum folgen ließ, wie Matthäus, so konnte Markus in demselben Gedankenzusammenhang, weil er das Eine nicht that, auch das Andere nicht thun. Was sollte er nun aber zum nächsten Gegenstand seiner Erzählung machen? Am meisten muß es befremden, daß er aus dem von ihm bisher benützten Abschnitt des Matthäusevangeliums K. 8. und 9. die Stücke hier nicht einrückte, die er nachher doch noch aufnahm. Vgl. Matth. 8, 23—34. 9, 18—26. mit Mark. 4, 35—41. 5, 1—43. Und wenn er sie hier in derselben Ordnung aufnahm, in welcher wir sie auch bei Lukas finden, 8, 22—56., wie nahe liegt der Gedanke, der Vorgang des Lukas sei es gewesen, der ihn bestimmte, sie nicht schon da aufzunehmen, wo er sie zunächst bei Matthäus vorfand? Wenn er nun aber aus Matthäus K. 8. und 9. hier noch nichts Weiteres aufnehmen wollte, so stieß er bei demselben Evangelisten

K. 10. auf die Aussendung der Jünger und die aus dieser Veranlassung gehaltene Rede Jesu. Daß er dieß überging, ist sehr natürlich, da es zu sehr gegen die geschichtliche Wahrscheinlichkeit gewesen wäre, Jesus habe die kaum gewählten Jünger schon damals unmittelbar darauf in ihrem apostolischen Beruf ausgesandt. Folgte er daher seinem Vorgänger Matthäus weiter, so wäre der nächste Gegenstand für seine Darstellung die Frage des Täufers und die Antwort Jesu mit der auf den Täufer sich beziehenden Rede gewesen. Daß er auch darüber hinwegging und überhaupt seit der kurzen Nachricht über die Gefangennehmung des Täufers 1, 14. mit Ausnahme der Stelle, 6, 14—29. in welcher er die nicht erst damals geschehene Hinrichtung des Täufers gelegentlich und nachträglich berichtet, aus der Geschichte des Täufers nichts mehr erwähnt, gehört gleichfalls unter die Fragen, die wir uns nicht zu beantworten im Stande sind. Aus welchem Grunde er aber auch die Frage des Täufers und das mit ihr Zusammenhängende unerwähnt gelassen haben mag, die Reihe der Erzählungen bei Matthäus führte ihn so, da er die beiden Stücke 12, 1—14. schon eingerückt und auch 15—21. schon berücksichtigt hatte, auf V. 22. f. Erst die gegen Jesus erhobene Beschuldigung also, daß er den Beelzebul habe und durch den Obersten der Teufel die Teufel austreibe, schien ihm hier auf dem Punkt, wo mit der Wahl der Apostel eine neue Periode der Thätigkeit Jesu beginnt, bedeutend genug, um hier ihre Stelle zu finden. Sie erhält hier eine neue Bedeutung dadurch, daß eine Begebenheit, die bei Matthäus zwar auch in demselben Zusammenhang erzählt wird, aber doch nur äußerlich mit ihr zusammengehört, der Besuch der Mutter Jesu und seiner Brüder, mit dem Hauptfactum selbst in enge Verbindung gesetzt ist. Wie Markus schon dadurch über Matthäus hinausgeht, daß er die Pharisäer Jesum nicht blos beschuldigen läßt, er treibe durch Beelzebul die Teufel aus, sondern sei auch selbst von Beelzebul besessen, so erscheinen nun hier sogar die nächsten Verwandten Jesu, seine Mutter und

seine Brüder als Verbündete der Pharisäer. Denn nur dazu sind sie gekommen, um ihn mit Gewalt festzunehmen, weil sie von ihm sagten, daß er außer sich sei. Daß sie, wie Ewald meint *), sich blos in der Absicht auf den Weg gemacht haben, um voll liebreicher Besorgniß ihn an sich zu nehmen und ihm zu helfen, ist offenbar unrichtig, nicht blos nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle 3, 20. f., sondern auch nach 6, 4., wo Markus zu dem Ausspruch Jesu: ὅτι οὐκ ἔστι προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ, nicht blos, wie Matthäus, hinzusetzt, καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ, sondern mit deutlicher Zurückbeziehung auf 3, 20.: καὶ ἐν τοῖς συγγενέσι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ, so daß demnach die ἀπιστία, wegen welcher Jesus in seiner πατρὶς nichts ausrichten konnte, sich ausdrücklich auch auf seine eigenen Verwandten bezieht. Daß er bei diesem ihm eigenen Zuge nur einer die geschichtliche Wahrheit treuer bewahrenden Ueberlieferung gefolgt sei, läßt sich aus dem Grunde nicht annehmen, weil er durch das aus seiner Darstellung deutlich hervorblickende Interesse, dieser Scene dadurch eine höhere Bedeutung zu geben, zu dieser Combination bestimmt worden zu sein scheint. So weit war es also in der Opposition gegen ihn gekommen, daß selbst seine nächsten Verwandten in ihm nicht blos einen Schwärmer, sondern einen dämonisch Besessenen sahen. Um so größere Berechtigung hatte er daher auch nach solchen Erfahrungen in seinem eigenen Hause, sich von solchen Verwandten hinwegzuwenden und dem Begriff der Verwandtschaft eine ganz andere Bedeutung zu geben. Schon dadurch ist demnach die Einrückung dieser Scene gerade an dieser Stelle seiner evangelischen Geschichte hinlänglich motivirt, es lassen sich aber auch noch zwei andere Momente anführen, die dazu mitwirkten. Wenn Markus schon in der Rede Jesu an seine Jünger Matth. 10, 25. den Ausspruch Jesu las: εἰ τὸν οἰκοδεσπότην Βεελζεβὲλ ἐπεκάλεσαν, πόσῳ μᾶλλον τοὺς οἰκιακοὺς αὐτοῦ, während Matthäus das

*) Die drei ersten Evangelien S. 224.

Factische, worauf sich der Ausspruch bezieht, erst nachher K. 12. erzählt, so konnte er daraus mit Recht schließen, daß diese Begebenheit in eine frühere Zeit der Thätigkeit Jesu gehöre, und daher ihre Erwähnung nicht weiter verschoben werden dürfe. In derselben nahen Beziehung zu den Jüngern, die ihr Jesus in seinem Ausspruch Matth. 10, 25. gibt, erscheint sie so auch an dieser Stelle, wenn die Jünger so kurze Zeit nach ihrer Apostelwahl ihren Meister von seinen Feinden so behandelt sahen. Noch deutlicher aber läßt uns der Evangelist selbst 3, 23. durch die Worte: *ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς* in das ihn in diesem Abschnitt leitende Motiv seiner Darstellung hineinsehen. Als Lehrer hatte Markus, da er zur Aufnahme der Bergrede sich nicht entschließen konnte, Jesum bisher noch nicht geschildert. Nachdem einmal die Apostel gewählt waren, konnte er diese Seite der Wirksamkeit Jesu nicht länger unbeachtet lassen. Es kann daher nur aus seiner Absicht, auch darauf nunmehr seine Aufmerksamkeit zu richten und einen Ersatz für die für sein Evangelium nicht existirende Bergrede zu geben, erklärt werden, daß er schon 4, 1. f. eine Reihe von Parabeln einrückt. Zur Darstellung seiner Lehre geht er auf diese Parabeln über, 4, 2.: *καὶ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλὰ* (vgl. Matth. 13, 3.) *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ.* Ja, wenn das so räthselhafte völlige Fehlen der Bergrede bei Markus sich irgendwie erklären läßt, so möchte der Schlüssel dazu eben in diesen Parabeln liegen. Wenn es bei Matth. 13, 34. heißt: *ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς ἐν παραβολαῖς τοῖς ὄχλοις, καὶ χωρὶς παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς,* so kann man es von seiner damaligen Lehrweise verstehen, obgleich der zweite Satz ganz allgemein lautet und die V. 35. angeführte Prophetenstelle die paraboliſche Lehrweise als die eigentlich messianische zu bezeichnen scheint. Vergleicht man nun aber damit die parallele Stelle bei Mark. 4, 33. *καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον, καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν· χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς· κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἔλυε πάντα,* so ist es

nicht wohl möglich, auch dieſe Worte in demſelben einſchränkenden Sinn, wie bei Matthäus, zu nehmen. Markus führt ja jene Parabeln nur beiſpielsweiſe an, als Beleg für die Lehrweiſe Jeſu überhaupt, und motivirt die paraboliſche Lehrweiſe durch die Rückſicht auf die Faſſungskraft des Volks. Wie nun, wenn darin der Grund ſeiner Zurückſtellung der Bergrede lag, daß er die Form, in welcher er ſie namentlich bei Matthäus fand, vielleicht nicht einmal für hiſtoriſch hielt, jedenfalls nicht für die Lehrform, deren ſich Jeſus vorzugsweiſe bediente? Was nun aber den innern Zuſammenhang der Parabeln 4, 1. f. mit dem Vorhergehenden betrifft, ſo hat ihn Markus ſelbſt 3, 23. durch die Worte: ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς angegeben. Es gehört ſchon der paraboliſchen Lehrweiſe an, wenn Jeſus, um den Satz zu widerlegen, daß der Satan den Satan austreibe, von einem Königreich, einem Hauſe ſprach, das, ſobald es in ſich ſelbſt getheilt iſt, unmöglich beſtehen könne. Auch in dieſer Hinſicht ſchien ihm die Erzählung 3, 20. f. ganz geeignet, den Uebergang auf den folgenden der Lehre Jeſu gewidmeten Abſchnitt zu machen, und wenn er mit jener Erzählung die andere von der Ankunft der Mutter Jeſu und ſeiner Brüder combinirte, und ſo den Abſchnitt 3, 20—35. mit dem bedeutungsvollen Ausſpruch Jeſu ſchließen konnte: „wer den Willen Gottes thut, iſt mein Bruder, meine Schweſter und Mutter“, ſo iſt auch dadurch voraus ſchon ausgeſprochen, was der Hauptgedanke der folgenden Parabel iſt, daß die wahren Jünger nur die ſind, welche das Wort hören, annehmen und reichliche Frucht tragen. Nach derſelben Gedankenverbindung hat die Erzählung von dem Beſuch der Mutter und der Brüder Jeſu auch bei den beiden andern Evangeliſten ihre Stelle, bei Lukas 8, 19—21 unmittelbar nach der Parabel vom Sämann und bei Matthäus ebenſo 12, 46—50. vor derſelben und dem Parabelnabſchnitt K. 13. Läßt ſich nun aber bei dem vorliegenden Abſchnitt ganz beſonders die Eigenthümlichkeit und Selbſtſtändigkeit des Markus nicht verkennen, ſo wird doch dadurch das ſecundäre Verhältniß, in welchem er ſonſt zu

zu den beiden andern Evangelisten erscheint, auf keine Weise aufgehoben, und es weist uns namentlich bei Lukas nichts auf eine Abhängigkeit seiner Darstellung von der des Markus hin.

Eine besondere Erwägung verdient hier noch das Verhältniß, in welchem der Abschnitt 4, 21—32 zu dem entsprechenden bei Luk. 8, 16—18 steht. Diese drei Verse stehen bei Lukas nicht so zusammenhangslos, wie man meint, sondern sie haben ihre bestimmte Beziehung auf die Jünger. Die Jünger sollen recht hören, damit sie Andern ihr Licht leuchten lassen können, denn das Evangelium sei einmal dazu bestimmt, offenbar zu werden. Vom Standpunkt des Lukasevangeliums aus erhalten diese Verse, wenn wir sie mit der parallelen Stelle der Bergrede bei Matthäus vergleichen, den bestimmteren Sinn: Hiemit habe ich euch den Sinn der Parabel erklärt, da ihr als die Wissenden, die ihr sein sollt, die Geheimnisse des göttlichen Reichs verstehen müßt, wenn ihr aber dem Zweck, welchen ich bei eurer Erwählung gehabt hatte, in euch ein für Andere leuchtendes Licht anzuzünden, weil ja das Evangelium nicht verborgen bleiben kann, sondern offenbar werden muß, nicht besser entsprechet als bisher, so ist zwischen euch und denen, welchen es an der rechten Empfänglichkeit für die Geheimnisse des göttlichen Reichs fehlt, kein großer Unterschied, und ihr seid ungeachtet der Meinung, die ihr als von mir berufene Apostel von euch selbst haben möget, doch nicht meine wahren Apostel *). Welchen ganz andern Sinn haben aber dieselben Verse bei Markus? Den Schlüssel zur richtigen Auffassung des ganzen Abschnitts von V. 10. an und besonders von V. 21. f. geben die beiden Verse 33. und 34., aus welchen wir sehen, für welchen Zweck Markus die voranstehenden Parabeln hier gegeben hat. Er will durch sie das Doppelte zeigen, 1. wie Jesus ausschließlich nur in Parabeln gelehrt, und 2. wie er den Sinn der Parabeln den Jüngern erklärt habe, und vorzugsweise auf

*) Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien S. 406 f.

das Letztere bezieht sich der ganze Abschnitt V. 10—32. Wenn nun Markus nach der Hauptparabel vom Sämann V. 20. so fortfährt: „kommt etwa die Leuchte, damit sie unter den Scheffel gesetzt werde, oder unter das Bett, nicht damit sie auf den Leuchter gesetzt werde?“ so will er hiemit ein Beispiel davon geben, wie auch solche gnomenartige Aussprüche Jesu zu den παραβολαὶ, der paraboliſchen Lehrweiſe Jeſu gehören, und was V. 22. unmittelbar darauf folgt, ſoll ebenſo beiſpielsweiſe zeigen, wie Jeſus den Jüngern ἐπέλυε πάντα. Denn was ſind die Worte: „iſt doch nichts verborgen, außer es wird offenbar, noch war ein Geheimes, wenn nicht damit es an's Offene käme“, wenn wir ſie mit den unmittelbar vorangehenden zuſammenhalten, anders als die Erklärung derſelben? Es iſt in klaren beſtimmten Worten ausgeſprochen, was zuvor bildlich, paraboliſch ausgedrückt worden iſt. Man gebe ſich, heißt es V. 22. weiter, nur recht Mühe, das, was auf dieſe Weiſe geſagt wird, zu verſtehen. Und um ſie eben dazu aufzufordern, ſagte er: „ſehet zu, was ihr höret“ (was man eigentlich auch als den directen Ausdruck für das gleichfalls bildliche εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω, nehmen könnte). „Mit welchem Maaße ihr meſſet, wird man euch meſſen und zulegen. Denn wer da hat, dem wird gegeben werden, und wer nicht hat, dem wird auch was er hat, genommen werden“. Dieß iſt eben der Sinn der paraboliſchen ſprüchwörtlichen Redensart V. 24. und V. 25. verhält ſich daher zu V. 24. wie V. 22. zu V. 21. Je empfänglicher einer iſt, je mehr er in ſich ſelbſt ein Maaß, die Fähigkeit und das Beſtreben hat, das, was ihm dargeboten wird, in ſich aufzunehmen und zu faſſen, um ſo tiefer wird er in den Sinn des ihm Dargebotenen eindringen, und einen ſteten Zuwachs an Erkenntniß gewinnen, weil er alſo hat, wird ihm gegeben werden, wer aber nicht hat, wem die Fähigkeit fehlt, das ihm Dargebotene zu verſtehen und ſich anzueignen, für den geht nicht nur daſſelbe verloren, ſondern er verliert auch immer mehr die Empfänglichkeit dafür, je gleichgültiger er dagegen iſt.

Wie sich so in diesen Aussprüchen der eigentliche Ausdruck an den uneigentlichen zur Erklärung anschließt, um dadurch einen deutlichen Begriff der paraboliſchen Lehrweiſe zu geben, ſo iſt es auch bei den beiden folgenden kurzen Gleichniſſen nicht ſowohl um den Inhalt, als die Form, in welche er eingekleidet iſt, zu thun. Daher iſt es ganz unrichtig, zu meinen, Jeſus ſetze V. 26. ſeine paraboliſchen Vorträge an das Volk fort, weßwegen ἔλεγεν V. 26. ohne αὐτοῖς ſtehe, und das obige ὅτε δὲ ἐγένετο καταμόνας deßwegen widerſinnig finden zu wollen, weil es die falſche Vorſtellung erwecke, Jeſus trage die beiden letzten Parabeln nur den Jüngern vor (wie Meyer zu dieſer Stelle und de Wette in der Einl. S. 169. bemerken). Allerdings trägt er dieſe beiden Parabeln nur den Jüngern vor und ebendeßwegen ſteht auch der Hauptbegriff, welcher durch die Parabel dargeſtellt werden ſoll, ſogleich voran: οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ὡς ἐὰν u. ſ. w. τίνι ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; V. 30., wie auch Matth. 13, 44. f. die drei gleichfalls nur vor den Jüngern vorgetragenen kurzen Gleichniſſe (vgl. 36.) mit den Worten beginnen: πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, u. ſ. w. Man muß daher V. 26. ſo nehmen: wenn ich euch ſage: es wirft ein Menſch Samen auf die Erde, und ſchläft und wacht bei Nacht und Tag u. ſ. w., ſo iſt es der Begriff des Gottesreichs, an welchen ihr dabei zu denken habt. Ebenſo V. 30.: iſt es nicht auch der Begriff des Gottesreichs, von welchem ich rede, eine bildliche, paraboliſche Darſtellung deſſelben, wenn ich ſage, es iſt wie ein Senfkorn u. ſ. w.? Die kleinen Parabeln ſollen recht klar machen, wie ſich in ihnen alles auf einen und denſelben Hauptbegriff bezieht und nur die bildliche Darſtellung deſſelben iſt. Es iſt beachtenswerth, wie conſequent Markus bei dem ganzen Abſchnitt V. 30—32 den Geſichtspunkt feſthält, zuerſt an der Erklärung der Parabel vom Sämann, ſodann an den ſprüchwörtlichen Redensarten, und endlich noch an den kleinen Parabeln, in welchen Bild und Sache leicht und einfach auseinandergehalten werden können, den Cha-

rakter der paraboliſchen Lehrweiſe darzulegen, wie er weſentlich darin beſteht, das abſtract und eigentlich Geſagte in einen concreten bildlichen Ausdruck umzuſetzen. Wenn nun aber dieß der weſentliche Unterſchied des Abſchnitts bei Markus von dem bei Lukas iſt, woher kommt es, daß gleichwohl die drei Verſe V. 21. 22. 25. beinahe ebenſo lauten wie bei Lukas? Bei Lukas ſtehen ſie ihres Inhalts wegen, weil der Zuſammenhang gerade dieſen Sinn erfordert, bei Markus blos beiſpielsweiſe, ſomit nur zufällig, und man ſieht deutlich, wie ſie Markus für ſeinen Zweck erſt zurechtgemacht hat, denn V. 24. welcher weder bei Lukas noch bei Matthäus in dieſem Zuſammenhang ſteht, iſt nur deßwegen hineingeſetzt, um für das, was V. 25. eigentlich geſagt wird, den entſprechenden uneigentlichen paraboliſchen Ausdruck zu haben. Dieß geſchieht aber auf eine etwas gezwungene Weiſe, da ohne die beigeſetzte Erklärung niemand leicht dieſen Sinn in der ſprüchwörtlichen Redensart finden wird, in welcher noch überdieß der zweite Theil des Spruchs V. 25. gar nicht ausgedrückt iſt.

Wenn man die Erklärungen der drei Synoptiker über die paraboliſche Lehrweiſe Jeſu vergleicht, ſo fällt bei Markus auch dieß auf, daß er am ſtärkſten als Zweck derſelben hervorhebt, den Sinn der Lehre Jeſu vom Reiche Gottes vor dem Volke verbergen zu halten. Anders kann ſchon Matthäus nicht verſtanden werden, wenn Jeſus 10, 13. ſagt: deßwegen, weil nemlich den Andern außer den Jüngern nicht gegeben iſt, die Geheimniſſe des Himmelreichs zu erkennen, rede ich zu jenen, zu dem Volke, in Parabeln, denn ſehend ſehen ſie nicht, und hörend hören ſie nicht, noch verſtehen ſie u. ſ. w. Noch beſtimmter ſagt Jeſus bei Lukas 8, 10.: zu den Uebrigen rede ich in Parabeln, damit (ἵνα) ſie ſehend nicht ſehen und hörend nicht verſtehen. Daſſelbe ἵνα finden wir auch bei Markus, aber mit verſtärktem Nachdruck 4, 11.: jenen aber, die draußen ſind (außerhalb des engern und weitern Jüngerkreiſes) V. 10. kommt alles, was von den Geheimniſſen des Reiches Gottes vorgetragen wird, nur in Parabeln zu,

damit ſie ſehend ſehen und nicht einſehen, und hörend hören und nicht verſtehen, damit ſie nicht ſich bekehren und ihnen ihre Sünden vergeben werden. Recht abſichtlich alſo, damit das Volk in ſeinem Unglauben und in ſeiner Sündenſchuld bleibe, lehrt Jeſus vor dem Volk nur in Parabeln, und wie wenn es zu gar keiner Theilnahme an der Lehre Jeſu berechtigt und beſtimmt wäre, wird es mit dem Ausdruck *οἱ ἔξω* bezeichnet, welcher in dieſem Zuſammenhang keinen andern als einen ausſchließenden Sinn haben kann. Es iſt dieß eine noch zu wenig beachtete Frage. Wie kann Jeſus bei ſeinen Parabeln den einſtimmig von den Synoptikern angegebenen Zweck gehabt haben? Parabeln dienen doch ſonſt dazu, die Wahrheit, die ſie bildlich verſinnlichen, faßlicher darzuſtellen. Seine Parabeln aber ſoll Jeſus nur dazu gebraucht haben, um die Wahrheit ſeiner Lehre vor dem Volk zu verhüllen, damit es ſie nicht verſtehe und nicht durch ſie bekehrt werde! Wie läßt ſich dieß denken? Was die Erklärer hierüber bemerken, iſt ſehr unbefriedigend. Mit Meyer zu Mark. 4, 12. an die Idee der göttlichen Nemeſis, das richterliche Gottesverhängniß zu erinnern, iſt deßwegen höchſt unpaſſend, weil dabei gar nicht bedacht iſt, daß hier von der erſten Zeit der öffentlichen Thätigkeit Jeſu die Rede iſt. Hätte Jeſus ſchon damals das Volk ſoſehr als ein zum Unglauben verurtheiltes angeſehen, daß er ihm ſeine Lehre nur dazu vortrug, um ſie ihm vorzuenthalten, und ihm in ihr kein Mittel der Bekehrung und Seligkeit zu geben, ſo begreift man nicht, wozu er überhaupt gekommen iſt, und wie er von ſich ſagen konnte, er ſei gekommen, das Verlorene zu ſuchen. Obgleich die Anwendung derſelben Stelle aus Eſaias auch bei Matthäus keinen andern Sinn zuläßt, bemerkt doch Meyer zu Matth. 13, 14. f.; „der Gedanke Jeſu ſei, er rede zu der Menge in Parabeln, weil die paraboliſche Lehrform ihrer intellectuellen Armuth und Stumpfheit angemeſſen ſei. Die abſtracte Lehre würde ſie nicht intereſſiren und nicht zur Bekehrung führen, welcher eben ihre Stumpfheit entgegenſtrebe. Die paraboliſche Rede aber intereſſire

den Beſchränkten und knüpfe bei ihm an, ſo daß ſie ihn nicht von dem Lehrer abwende, ſondern, obwohl noch nicht dem abſtracten Sinn nach verſtanden, doch der Anfangspunkt weiterer allmähliger Entwicklung, Verſtändigung und endlicher Bekehrung bei ihm werde". Wie kann aber dieß der Sinn der Stelle bei Matthäus ſein? Die Jünger fragen Jeſum, warum er überhaupt in Parabeln rede? er antwortet, ihnen ſei es gegeben, die Geheimniſſe des Himmelreichs zu wiſſen, nicht aber dem Volk, deßwegen rede ich zu ihm in Parabeln, und ſo geſchieht es, daß ſie als Sehende nicht ſehen u. ſ. w., wie es ſchon bei Eſaias von ihnen heißt: verſtockt geworden iſt das Herz dieſes Volks, damit ſie nicht u. ſ. w. Deßwegen alſo wird in Parabeln zu ihnen geredet, nicht, weil ſie anders als in Parabeln die Wahrheit nicht verſtehen können, denn ſie verſtehen ja überhaupt nichts, auch nicht, weil ſie ſo verſtockt ſind, daß ſie die Wahrheit nicht verſtehen wollen, was kein Grund wäre, in Parabeln mit ihnen zu reden, ſondern, weil ſie dazu verſtockt ſind, daß ſie nichts verſtehen ſollen. Auch die Jünger verſtehen ja die Geheimniſſe des Himmelreichs nicht unmittelbar, ſondern nur dadurch, daß ihnen der Sinn der Parabeln erklärt wird, dem Volk aber wird er nicht erklärt, es verſteht alſo überhaupt nichts von den Parabeln, warum wird nun aber doch in Parabeln zu ihm geredet? Sagt man, weil die paraboliſche Rede es intereſſire und bei ihm anknüpfe, ſo ſollte ja dieſes Intereſſe gerade erſt durch die Erklärung der Parabeln geweckt werden, und man ſieht nicht, wie ſo ſchlechthin geſagt werden kann: *ἐκείνοις δὲ δέδοται, γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν.* Der Sinn iſt daher nicht, durch die paraboliſche Lehrweiſe ſoll ein Intereſſe bei dem Volke geweckt, ſeine Wißbegierde zu fragen angeregt werden, ſondern, weil es einmal abſolut unfähig iſt, die Geheimniſſe des Himmelreichs zu verſtehen, ſo ſoll ihm auch die Wahrheit nur in einer ſolchen Form vorgetragen werden, in welcher es ſchlechthin nichts davon verſteht. Dieß und nichts Anderes iſt der Sinn der Stelle, woraus aber nur hervorgeht, daß

ein ſolcher Zweck der paraboliſchen Lehrweiſe Jeſu ſchlechthin undenkbar iſt. Hier alſo, wenn irgendwo, iſt eine Entſtellung des wahren geſchichtlichen Thatbeſtands. Die Urſache iſt leicht zu entdecken. Sie liegt in den bei Matthäus citirten altteſtamentlichen Stellen. In den Parabeln Jeſu, ſagt Matth. 13, 35. ſei das Wort des Propheten erfüllt worden: *ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου· ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.* Indem man die *κεκρυμμένα* des zweiten Glieds mit den *παραβολαὶ* des erſten gleichbedeutend nahm, faßte man die Parabeln, die als bildliche Redeweiſe den Character des Bildes überhaupt an ſich tragen, daß es die Wahrheit ſowohl verſinnlicht als verhüllt, nur nach der letztern, der die Wahrheit verhüllenden Seite auf. Die Parabeln ſind die Lehrform für die *μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*, Matth. 13, 11. d. h. die Form, in welcher der Inhalt eben dadurch, daß er in dieſer Form vorgetragen wird, zu einem *μυστήριον* wird. Hieraus ergab ſich von ſelbſt, daß Parabeln nicht die für das Volk geeignete Lehrweiſe ſind, ſie ſind nur für den engeren Kreis der Jünger beſtimmt, welchen ihr Sinn erklärt wird. Hat nun aber doch Jeſus vor dem Volk in Parabeln gelehrt, warum hat er dieß gethan? Darauf fand man die Antwort in der Matth. 13, 14. f. citirten altteſtamentlichen Stelle. Es gehört daher dieſe Auffaſſungsweiſe der Parabeln ganz dem eigenthümlichen Kreiſe des vorzugsweiſe noch dem A. T. zugekehrten Matthäusevangelium's an. Lukas folgte ihm, vielleicht aber nur ſo, daß er ſein *ἵνα* im pauliniſchen Sinn auf den ſchon zur ſtehenden Thatſache gewordenen Unglauben des jüdiſchen Volkes bezog. In jedem Fall ſagt Lukas über die von Matthäus und Markus ſo ſtark hervorgehobene einſeitige Beſtimmung der Parabeln nichts als was die nicht weiter motivirten Worte 8, 10. *ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσι* u. ſ. w. enthalten, und wie ſollte auch ein Evangelium, deſſen reichſter Inhalt in den Parabeln beſteht, die Parabel anders als nach ihrer populären, dem allgemeinen Zweck der Belehrung dienenden Seite genommen haben? Markus hat hier das Eigene, daß er, ſo ein-

seitig er das Volk von der Belehrung durch die Parabeln ausschließt, zuletzt doch noch den wahren, der Lehrweisheit Jesu allein angemessenen Zweck der Parabel anerkennt. Welchen andern Sinn können die Worte V. 33 haben: „in vielen solchen Parabeln trug er ihnen“ (d. h. dem Volk, da V. 34 von den Jüngern noch besonders die Rede ist) „das Wort vor, so wie sie es zu verstehen vermögend waren?“ Die Parabel ist daher die für die Fassungskraft des Volkes berechnete Lehrweise, und es kann somit auch nicht so schlechthin gesagt werden, das Volk habe von den Parabeln nichts verstanden, ja, sie haben sogar den Zweck gehabt, ihm die Wahrheit zu verhüllen. So stehen bei Markus auch sonst zwei verschiedene Betrachtungsweisen einer und derselben Sache unvermittelt neben einander, was sich nur daraus erklären läßt, daß er in seiner doppelten Abhängigkeit von der einen Seite immer wieder auf die andere gezogen wird.

Mark. 4, 35 — 5, 43.

Markus geht hier, wie Lukas in dem parallelen Abschnitt 8, 22 f., auf die beiden bei Matthäus 8, 23 f., zusammenhängenden Erzählungen von dem Sturme auf dem galiläischen See und der gadareniſchen Dämonenaustreibung zurück. Beide Evangelisten gehen aber auch darin noch weiter miteinander, daß sie in derselben Folge die Heilung des blutflüssigen Weibes und die Auferweckung der Tochter des Jairus dem Matthäus 9, 18 f. nacherzählen. In dem schönsten Zusammenhang sieht Hilgenfeld den Markus von den Parabeln zu der Ueberfahrt über den See fortgehen. Man erhalte eine sehr befriedigende Anschauung, wenn Jesus von dem Ufer des Sees, wo er seine Parabeln vorgetragen mit ausdrücklicher Entlassung des Volkes, zu welchem er geredet, am Abend übersetze. Dieser sehr angemessene Uebergang fehle bei Lukas, welcher mit der losesten Verbindung ganz unbestimmt 8, 22 fortfahre, ohne daß man wisse, wann und von wo

Jesus überfahre. Sehr angelegentlich bemüht sich Hilgenfeld auch hier, der parteiischen Geneigtheit Sauniers, dem Lukas überall den Vorzug vor Markus zu geben, entgegenzutreten, es ist nur zu fürchten, daß das apologetische Interesse für Markus auch ihn zu weit geführt habe. Erwäge man, daß Markus 3, 22 — 4, 34 fast durchaus noch dem Gange des Matthäus treu geblieben sei, während Lukas von seiner Bergpredigt zu einer ganz eigenthümlichen Ausschweifung fortgegangen sei, nach welcher er erst 8, 4—21, aber auch mit Umstellungen, in den Gang seiner beiden Gefährten wieder eingelenkt habe, so liege die folgende Abbiegung zu einem früheren Abschnitt des Matthäus bei Markus 4, 35 ohne Zweifel weit klarer und durchsichtiger vor. Nachdem Markus von 2, 23 an in einer sachlichen Tendenz zu einem spätern Abschnitt seiner Quelle übergegangen, habe er diese, ziemlich treu, jetzt so weit (Matth. 12, 1 — 13, 35.) verfolgt, daß er nun daran denken müsse, Abschnitte, welche er gleichfalls nach seiner herrschenden Tendenz übergangen hatte, wie die Ueberfahrt nach den Gadarenen, nachzuholen. Bei Lukas könne man, wenn man die Voraussetzung festhalte, daß er den Matthäus ohne Vermittlung einer aus ihm abgeleiteten Darstellung benützte, dieses Zurückgehen jedenfalls nicht so genügend erklären. Jeder, welcher nicht voraus schon gegen Markus eingenommen sei, werde bei ihm die ursprüngliche Abweichung von Matthäus, welche Lukas voraussetze und aufnehme, finden. Man dürfe jedoch nicht glauben, daß Markus nur durch das äußere Interesse, Uebergangenes nachzuholen, bestimmt sei, auch wo er dem Matthäus folge, zeige er doch immer eine besondere Planmäßigkeit und Selbstständigkeit. Die Absicht, den Eindruck Jesu im Anfang als einen durchaus günstigen darzustellen, erkläre so lichtvoll die Uebergehung der Ueberfahrt, schon dadurch werde sehr wahrscheinlich, daß er jetzt die Schattenseite der Wirksamkeit Jesu mehr hervortreten lassen wolle. Diese liege schon in der Erzählung von den Parabeln offen vor, in der Unempfänglichkeit des Volkes, zu welcher er

nur durch die Hülle der Parabeln reden könne, und in dem Gleichniß vom Säemann. In diesem Zusammenhang schließe sich die Ueberfahrt nach den Gadarenen vortrefflich an, welche sich die fernere Wirksamkeit Jesu in ihrem Gebiet geradezu verbitten. Alles bestätige den nicht blos in einzelnen Zügen, sondern im Ganzen so künstlerischen und malerischen Charakter des Markus. A. a. O. S. 33—44. Die Controverse zwischen Hilgenfeld und Saunier scheint sich hier zwischen ziemlich resultatlosen Behauptungen fortzubewegen. Was hat es denn auf sich, ob Markus Jesum ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης, Lukas aber ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν zu den Gadarenen überfahren läßt? Mag der Eine einen angemessenern und schönern Zusammenhang geben als der Andere, wissen wir damit, welcher von beiden das Richtige gibt? Daraus, daß von zwei vorliegenden Berichten der eine angemessener erscheint als der andere, ist nicht zu schließen, daß er auch der ursprünglichere ist. Die anscheinende Sachgemäßheit kann ja auch erst durch die Reflexion des später schreibenden Schriftstellers entstanden sein, und wenn Markus der secundäre Schriftsteller ist, wofür er gewöhnlich gehalten wird, so schließt dieß keineswegs einen gewißen Pragmatismus aus, der sich besonders auch darin gefallen konnte, durch Zurückbeziehungen, Vorandeutungen, passend scheinende Uebergänge einen bessern Zusammenhang herzustellen. Was aber das ästhetische Interesse betrifft, das der Darstellung des Markus zu Grunde liegen soll, so kann darauf hier noch weniger als Kap. 3 ein besonderes Gewicht gelegt werden. Wie läßt sich die Bitte der Gadarener an Jesum, ihre Gegend zu verlassen, die in dem Verlust ihrer Schweinheerde einen zwar sehr materiellen, aber doch sehr natürlichen Grund hatte, mit der Unempfänglichkeit zusammenstellen, die nach der Parabel vom Säemann die meisten Menschen gegen das Wort Gottes haben? Beides ist zu heterogen, und wo gibt denn der Evangelist auch nur eine Andeutung darüber, daß er die Erzählung aus dem Gesichtspunkt der Schattenseite der Wirksamkeit Jesu betrachtet wissen

wollte? Gerade hier zeigt sich ja die Macht Jesu über die Dämonen in einem das größte Staunen erregenden Erfolg, und wenn der Dämonische nachher sich ganz an Jesum anschloß, und sein Begleiter werden wollte, und als ihm dieß nicht gestattet wurde, das an ihm geschehene Heilwunder überall verkündigte, so daß es die allgemeine Aufmerksamkeit und Verwunderung auf sich zog, so kann doch auch dieß nicht einzig nur zur Schattenseite der Wirksamkeit Jesu gerechnet werden. Wir wissen daher immer noch nicht, aus welchem Motiv die bei beiden Evangelisten so ganz parallele Zusammenstellung der drei Erzählungen hervorgegangen ist, und somit auch nicht, welcher von beiden hierin der Vorgänger des andern war. Da der Versuch der Erklärung auf der Seite des Markus gemacht worden ist, so ist es billig, auch den Lukas darauf anzusehen. Ich habe in meinen kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien (S. 430 f.) die Vermuthung aufgestellt, die auffallenden Züge, durch welche die Darstellung des Lukas von der des Matthäus sich unterscheidet, weisen darauf hin, daß der von einer Legion von Dämonen Besessene aber durch Jesus aus der Gewalt der Dämonen Gerettete und nun als ein ἱματισμένος und σωφρονῶν zu den Füßen Jesu Sitzende als ein Repräsentant des Heidenthums und ein Bild der bekehrten Heidenwelt dargestellt werden soll. Fassen wir die Darstellung des Lukas und ebenso die des Markus, der hier ganz an Lukas, nicht an Matthäus sich anschließt, aus diesem Gesichtspunkt auf, so wäre eben damit die Priorität des Lukas von selbst entschieden. Aber auch abgesehen davon, läßt sich das die Darstellung leitende Motiv nur auf der Seite des Lukas erkennen. Der nächste Gesichtspunkt, unter welchen die drei Begebenheiten des vorliegenden Abschnitts sich von selbst stellen, die Beschwichtigung des Sturmes auf dem See, die Austreibung der Dämonen aus dem Gadarener, die Wiederbelebung der Tochter des Jairus nebst der Heilung der blutflüssigen Frau, ist die Größe Jesu, welche durch alle diese wundervolle Thaten in ihrem vollen Glanze sich zeigte. Wenn

nun auch die Schattenſeite ſeiner Wirkſamkeit darin hervortritt, daß der Eindruck aller dieſer Thaten Jeſu ein ſehr äußerlicher, die Aufnahme, die er fand, eine ſehr unbefriedigende war, ſo liegt doch darin noch nicht das Charakteriſtiſche dieſes Abſchnitts, ſondern es kann nur in der Schilderung ſeiner Jünger gefunden werden, daß ſelbſt ſie ihn ſo wenig zu faſſen und zu verſtehen wußten, ſo wenig eine Ahnung von ſeinem wahren Weſen hatten. Wie auffallend zeigt ſich dieß ſchon in ihrem Benehmen bei dem Sturme auf dem See, und wie wenig will beſonders die Darſtellung des Lukas, wenn wir ſie mit der des Matthäus vergleichen, ihre Schwachheit verbergen? Sie werden nicht blos als δειλοὶ ὀλιγόπιστοι, wie bei Matthäus, von Jeſu angeredet, ſondern er ſtellt ihren Glauben überhaupt in Frage: πῦ ἐστιν ἡ πίστις ὑμῶν; und während bei Matthäus die Leute ihre bewundernde Anerkennung der Größe Jeſu ausſprechen, läßt Lukas die Jünger aus Furcht die verwunderte Aeußerung thun: τίς ἄρα οὗτός ἐστι u. ſ. w. Das φοβηθέντες ἐθαύμασαν 8, 25 ſtellt ſie auf Eine Linie mit den Gadarenern, bei welchen auch das unter ihnen geſchehene Wunder nur den Eindruck hervorbrachte, daß ſie ἐφοβήθησαν V. 35. Die Erzählung von dem dämoniſchen Gadarener enthält nichts ſpeziell auf die Jünger ſich Beziehendes, zu erwarten wäre aber geweſen, daß ſie als Zeugen dieſes neuen Beweiſes der Wundermacht Jeſu um ſo empfänglicher für den Eindruck ſeiner ganzen Perſönlichkeit und den Glauben an ihn wurden. Allein das gerade Gegentheil davon ſehen wir bei der folgenden Erzählung, und Lukas ſcheint es, wenn wir ſeine Darſtellung mit der des Matthäus vergleichen, recht abſichtlich darauf angelegt zu haben, dieſe Schattenſeite der Jünger hervortreten zu laſſen. Wozu läßt Lukas den Petrus und die übrigen Jünger auf die Frage Jeſu: wer ihn berührt habe? erwidern: Meiſter, die Volksmenge beengt und bedrängt dich und du ſagſt: wer iſt's, der mich berührt hat? Matthäus ſagt hiervon nichts, bei Lukas aber ſetzt dieſe Aeußerung des Petrus eine Irrthumsfähigkeit von Seiten Jeſu voraus, bei welcher ſchwer

wollte? Gerade hier zeigt ſich ja die Macht Jeſu über die Dämonen in einem das größte Staunen erregenden Erfolg, und wenn der Dämoniſche nachher ſich ganz an Jeſum anſchloß, und ſein Begleiter werden wollte, und als ihm dieß nicht geſtattet wurde, das an ihm geſchehene Heilwunder überall verkündigte, ſo daß es die allgemeine Aufmerkſamkeit und Verwunderung auf ſich zog, ſo kann doch auch dieß nicht einzig nur zur Schattenſeite der Wirkſamkeit Jeſu gerechnet werden. Wir wiſſen daher immer noch nicht, aus welchem Motiv die bei beiden Evangeliſten ſo ganz parallele Zuſammenſtellung der drei Erzählungen hervorgegangen iſt, und ſomit auch nicht, welcher von beiden hierin der Vorgänger des andern war. Da der Verſuch der Erklärung auf der Seite des Markus gemacht worden iſt, ſo iſt es billig, auch den Lukas darauf anzuſehen. Ich habe in meinen kritiſchen Unterſuchungen über die kanoniſchen Evangelien (S. 430 f.) die Vermuthung aufgeſtellt, die auffallenden Züge, durch welche die Darſtellung des Lukas von der des Matthäus ſich unterſcheidet, weiſen darauf hin, daß der von einer Legion von Dämonen Beſeſſene aber durch Jeſus aus der Gewalt der Dämonen Gerettete und nun als ein ἱματισμένος und σωφρονῶν zu den Füßen Jeſu Sitzende als ein Repräſentant des Heidenthums und ein Bild der bekehrten Heidenwelt dargeſtellt werden ſoll. Faſſen wir die Darſtellung des Lukas und ebenſo die des Markus, der hier ganz an Lukas, nicht an Matthäus ſich anſchließt, aus dieſem Geſichtspunkt auf, ſo wäre eben damit die Priorität des Lukas von ſelbſt entſchieden. Aber auch abgeſehen davon, läßt ſich das die Darſtellung leitende Motiv nur auf der Seite des Lukas erkennen. Der nächſte Geſichtspunkt, unter welchen die drei Begebenheiten des vorliegenden Abſchnitts ſich von ſelbſt ſtellen, die Beſchwichtigung des Sturmes auf dem See, die Austreibung der Dämonen aus dem Gadarener, die Wiederbelebung der Tochter des Jairus nebſt der Heilung der blutflüſſigen Frau, iſt die Größe Jeſu, welche durch alle dieſe wundervolle Thaten in ihrem vollen Glanze ſich zeigte. Wenn

nun auch die Schattenseite seiner Wirksamkeit darin hervortritt, daß der Eindruck aller dieser Thaten Jesu ein sehr äußerlicher, die Aufnahme, die er fand, eine sehr unbefriedigende war, so liegt doch darin noch nicht das Charakteristische dieses Abschnitts, sondern es kann nur in der Schilderung seiner Jünger gefunden werden, daß selbst sie ihn so wenig zu fassen und zu verstehen wußten, so wenig eine Ahnung von seinem wahren Wesen hatten. Wie auffallend zeigt sich dieß schon in ihrem Benehmen bei dem Sturme auf dem See, und wie wenig will besonders die Darstellung des Lukas, wenn wir sie mit der des Matthäus vergleichen, ihre Schwachheit verbergen? Sie werden nicht blos als δειλοὶ ὀλιγόπιστοι, wie bei Matthäus, von Jesu angeredet, sondern er stellt ihren Glauben überhaupt in Frage: πῦ ἐστιν ἡ πίστις ὑμῶν; und während bei Matthäus die Leute ihre bewundernde Anerkennung der Größe Jesu aussprechen, läßt Lukas die Jünger aus Furcht die verwunderte Aeußerung thun: τίς ἄρα οὗτός ἐστι u. s. w. Das φοβηθέντες ἐθαύμασαν 8, 25 stellt sie auf Eine Linie mit den Gadarenern, bei welchen auch das unter ihnen geschehene Wunder nur den Eindruck hervorbrachte, daß sie ἐφοβήθησαν V. 35. Die Erzählung von dem dämonischen Gadarener enthält nichts speziell auf die Jünger sich Beziehendes, zu erwarten wäre aber gewesen, daß sie als Zeugen dieses neuen Beweises der Wundermacht Jesu um so empfänglicher für den Eindruck seiner ganzen Persönlichkeit und den Glauben an ihn wurden. Allein das gerade Gegentheil davon sehen wir bei der folgenden Erzählung, und Lukas scheint es, wenn wir seine Darstellung mit der des Matthäus vergleichen, recht absichtlich darauf angelegt zu haben, diese Schattenseite der Jünger hervortreten zu lassen. Wozu läßt Lukas den Petrus und die übrigen Jünger auf die Frage Jesu: wer ihn berührt habe? erwidern: Meister, die Volksmenge beengt und bedrängt dich und du sagst: wer ist's, der mich berührt hat? Matthäus sagt hiervon nichts, bei Lukas aber setzt diese Aeußerung des Petrus eine Irrthumsfähigkeit von Seiten Jesu voraus, bei welcher schwer

zu begreifen ist, wie einer seiner nächsten Jünger als Augenzeuge seiner Thaten noch eine solche Vorstellung von ihm haben konnte. Noch auffallender ist die Differenz zwischen Matthäus und Lukas im Folgenden, wo die Auferweckung der Tochter des Jairus erzählt wird. Während Matthäus 9, 23 f. blos sagt: Jesus habe die Leute, die er im Hause traf, hinausgehen heißen, weil ja das Mädchen nicht gestorben sei, sondern schlafe, und als sie ihn deßhalb verlachten, habe er die Volksmenge hinausgetrieben, sind bei Lukas dieselben drei Jünger, welche nach seinem Evangelium auf eine sie besonders auszeichnende Weise berufen worden sind, dabei so unmittelbar betheiligt, daß von ihnen dasselbe gilt, was bei Matthäus sich blos auf die Volksmenge bezieht. Als Jesus in das Haus kam, sagt Lukas 8, 51, ließ er niemand hinein, als den Petrus, Johannes und Jakobus und den Vater des Mädchens und die Mutter. Alle weinten und beklagten sie, er aber sagte: weinet nicht, sie ist nicht gestorben, sondern schläft, und sie verlachten ihn, weil sie wußten, daß sie gestorben war, er selbst aber trieb sie alle hinaus, also auch jene drei Jünger, weil auch sie keine Vorstellung dessen hatten, was er hier zu thun im Stande war. Kann deutlicher gesagt werden, wie sehr es auch den ersten unter den Jüngern damals noch an der Fähigkeit fehlte, seine Macht und Größe zu verstehen, welche Ursache er daher hatte, im höchsten Grade mit ihnen unzufrieden zu sein? Diese Tendenz der Darstellung tritt hier bei Lukas so charakteristisch hervor, daß dadurch von selbst der Gesichtspunkt gegeben ist, unter welchen die drei zusammenhängenden Erzählungen gestellt werden müssen. Und doch ist dieser Abschnitt nur die Einleitung zu dem Folgenden, wo die Jünger in einem noch ungünstigern Licht erscheinen. Unmittelbar nach jenen drei Begebenheiten meldet Lukas die Zusammenberufung der Zwölf und ihre Aussendung, um mit der Macht über alle Dämonen das Reich Gottes zu verkündigen und die Kranken zu heilen. Ueber den Erfolg, mit welchem dieß geschah, sagt Lukas 9, 6 ganz allgemein, sie haben die Dörfer durchwandert

εὐαγγελιζόμενοι καὶ θεραπεύοντες πανταχοῦ. Daß jedoch der Erfolg dieſes θεραπεύειν, wenn es die Jünger für ſich allein ohne die Gegenwart des die Heilung bewirkenden Meiſters verſuchten, nicht gerade ein ſehr ſicherer war, beweist der mißlungene Verſuch, welcher 9, 37 f. erzählt iſt. Man könnte ſogar geneigt ſein, ihn in die Zeit dieſer Ausſendung der Jünger zu ſetzen, wenn er nicht eine paſſendere Stelle an einem andern Orte hätte. In jedem Falle geben hier die Jünger Jeſu einen ſo ſprechenden Beweis ihres geiſtigen Unvermögens, daß bei Lukas wenigſtens unter der γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη nur die Jünger verſtanden werden können, da er ſie vorher und nachher mit Zügen ſchildert, welche eine ſolche Aeußerung der Unzufriedenheit mit ihnen von Seiten Jeſu ſehr begreiflich machen. Die γενεὰ ἄπιστος iſt ja nur ein ſtärkerer Ausdruck für daſſelbe Urtheil, das er ſchon 8, 25 in den Worten: πῦ ἐστιν ἡ πίστις ὑμῶν; über ſie ausgeſprochen hat. Ich kann mich hier nur auf das beziehen, was ich in meinen kritiſchen Unterſuchungen über die kanoniſchen Evangelien S. 435—441 über die Tendenz des Abſchnitts Luk. 9, 1. f. — 10, 24 und über den tief eingreifenden Gegenſatz, in welchem den zwölf Apoſteln die ſiebenzig Jünger gegenübergeſtellt werden, ausgeführt habe. Hier iſt nur noch die Folgerung zu ziehen, die ſich aus dem Bisherigen über die Compoſition des Markusevangeliums ergibt. Markus ſtimmt in den drei Erzählungsſtücken 4, 35 — 5, 43 mit Lukas ſo genau überein, daß die Abweichungen kaum in Betracht kommen können. Aber hat nun, muß man fragen, die Tendenz, die ſich ſchon in dieſen Stücken deutlich genug zu erkennen gibt, in dem Markusevangelium dieſelbe Haltung wie in dem Lukasevangelium, in welchem ſie mit dem dem Markus fremd gebliebenen pauliniſchen Charakter deſſelben aufs engſte zuſammenhängt? Wer iſt alſo hier der ſekundäre Schriftſteller, der, welcher nur ein Bruchſtück eines Ganzen gibt, oder der, bei welchem wir das Ganze ſelbſt mit ſeinem ſelbſtſtändigen, ſich ſelbſt tragenden Charakter haben? Man erwöge nur, wie Markus hätte dazu kom-

wollte? Gerade hier zeigt sich ja die Macht Jesu über die Dämonen in einem das größte Staunen erregenden Erfolg, und wenn der Dämonische nachher sich ganz an Jesum anschloß, und sein Begleiter werden wollte, und als ihm dieß nicht gestattet wurde, das an ihm geschehene Heilwunder überall verkündigte, so daß es die allgemeine Aufmerksamkeit und Verwunderung auf sich zog, so kann doch auch dieß nicht einzig nur zur Schattenseite der Wirksamkeit Jesu gerechnet werden. Wir wissen daher immer noch nicht, aus welchem Motiv die bei beiden Evangelisten so ganz parallele Zusammenstellung der drei Erzählungen hervorgegangen ist, und somit auch nicht, welcher von beiden hierin der Vorgänger des andern war. Da der Versuch der Erklärung auf der Seite des Markus gemacht worden ist, so ist es billig, auch den Lukas darauf anzusehen. Ich habe in meinen kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien (S. 430 f.) die Vermuthung aufgestellt, die auffallenden Züge, durch welche die Darstellung des Lukas von der des Matthäus sich unterscheidet, weisen darauf hin, daß der von einer Legion von Dämonen Besessene aber durch Jesus aus der Gewalt der Dämonen Gerettete und nun als ein ἱματισμένος und σωφρονῶν zu den Füßen Jesu Sitzende als ein Repräsentant des Heidenthums und ein Bild der bekehrten Heidenwelt dargestellt werden soll. Fassen wir die Darstellung des Lukas und ebenso die des Markus, der hier ganz an Lukas, nicht an Matthäus sich anschließt, aus diesem Gesichtspunkt auf, so wäre eben damit die Priorität des Lukas von selbst entschieden. Aber auch abgesehen davon, läßt sich das die Darstellung leitende Motiv nur auf der Seite des Lukas erkennen. Der nächste Gesichtspunkt, unter welchen die drei Begebenheiten des vorliegenden Abschnitts sich von selbst stellen, die Beschwichtigung des Sturmes auf dem See, die Austreibung der Dämonen aus dem Gadarener, die Wiederbelebung der Tochter des Jairus nebst der Heilung der blutflüssigen Frau, ist die Größe Jesu, welche durch alle diese wundervolle Thaten in ihrem vollen Glanze sich zeigte.

Markus nicht eben ſo gut wie Lukas? Es iſt auch dieß nicht zufällig. Vergleicht man die beiden Schilderungen des Dämoniſchen, ſo zeigt ſich offenbar in der des Lukas ein feinerer Sinn der Auffaſſung und Darſtellung. Lukas beſchreibt zuerſt das ſinguläre Weſen dieſes Menſchen überhaupt, daß er keine Kleider an ſich duldete, und nicht zu Hauſe blieb, ſondern an Gräbern ſich aufhielt, erſt nachher ſchildert er die periodiſchen Zuſtände, in welchen der Dämon in ihm tobte. Markus hat das Letztere ſogleich zur Hauptſache gemacht, worin man wieder den anſchaulichen Markus erkennt, im Grunde iſt aber dieſe Anſchaulichkeit nur die Gewohnheit, vor Allem nach demjenigen zu greifen, was die ſinnlich concreteſte Vorſtellung der Sache gibt, und mit dem ganzen Eindruck ſeiner äußerlichen Erſcheinung ſich vor Augen ſtellt. So mußte nun freilich, nachdem er einmal angefangen hatte, die durch keine Bande und Feſſeln zu bändigende Wuth des Dämoniſchen mit den ſtärkſten Farben auszumalen, und was bei Lukas nur als ein periodiſcher Zuſtand erſcheint, als einen bleibenden und conſtanten darzuſtellen (V. 4 *καὶ διαπαντὸς, νυκτὸς καὶ ἡμέρας* u. ſ. w.), ein ſolcher Zug, wie der von Lukas erwähnte, als ziemlich unerheblich erſcheinen, während der nicht ebenſo auf das Concrete, Sinnliche, Pikante ausgehende Lukas im Hinblick auf das Folgende gerade darin einen in pſychologiſcher Hinſicht ſehr bezeichnenden Zug erkannte. Ueberhaupt kann ein Abſchnitt, welcher, wie der vorliegende, über ſeine Auffaſſung im Ganzen und ebendamit auch über das Verhältniß des Markus und Lukas uns ſo wenig im Zweifel läßt, auch um ſo beſſer dazu dienen, die ſogenannte Anſchaulichkeit des Markus in ihrem wahren Licht erkennen zu laſſen. Auch darin ſoll Markus höchſt anſchaulich ſein, daß er, wovon ſeine beiden Gefährten nichts wiſſen, berichtet, Jeſus habe im Hintertheil des Schiffes auf einem *προσκεφάλαιον* geſchlafen und den wogenden See mit den Worten: *σιώπα, πεφίμωσο* beſchwichtigt. Welchen Werth hat aber dieſe Anſchaulichkeit, wenn man es jedem Zuge dieſer Art ſogleich anſieht, daß er eben ſo

gut das Produkt der Reflexion, als der Eindruck der unmittelbaren Anschauung sein kann? War der hintere Schiffsraum auch der Ort, wo man zu ruhen und zum Schlaf sich niederzulegen pflegte, welches Verdienst ist es, wenn Markus ausdrücklich sagte, was jeder ebenso gut selbst voraussetzen konnte? Die Apostrophe an den See ist gleichfalls malerischer, rhetorischer, wer wollte aber behaupten, daß Markus hier die Worte Jesu selbst gibt? Während der Dämon bei Lukas Jesum bittet, er möchte ihnen nicht in den Abgrund zu gehen befehlen, geht die Bitte bei Markus nur dahin, daß sie nicht außer Landes geschickt werden. Es lag freilich auch die Möglichkeit vor, daß sie, statt in die Unterwelt geschickt zu werden, was den Dämonen auch bei Matthäus noch nicht an der Zeit zu sein scheint, nur auf der Oberwelt ihren Aufenthalt veränderten, es fragt sich hier aber auch noch, ob in den Worten des Markus nicht eine Ironie verloren geht, die bei Lukas in dem Ausdruck ἄβυσσος zu liegen scheint. Die Dämonen wollten nicht in die ἄβυσσος, d. h. in die Unterwelt geschickt werden, wenn sie aber nachher doch mit den Schweinen κατὰ τῆς κρημνῆς in den See hinabstürzten, so waren sie ja auch so in die ἄβυσσος gekommen. Sie wußten also selbst nicht, um was sie baten, wenn sie in die Schweine zu fahren wünschten, und da sich überhaupt nicht denken läßt, daß sie, wenn sie das Schicksal der Schweine vorhersahen, den Wunsch hatten, mit ihnen in den See hinabzustürzen, in welchem die Schweine ertranken, so erscheinen hier die Dämonen in jedem Fall zugleich mit jener Kurzsichtigkeit, die zu der Ironie ihres Wesens gehört*). Dazu paßt nun aber die Fassung, die Lukas ihrer Bitte gibt, sehr gut, und Lukas zeigt sich demnach auch hier als der den historischen Stoff freier und geistiger beherrschende Schriftsteller, während es auf der andern Seite ganz natürlich ist, daß ein überhaupt abhängiger Schrift-

*) Von der bekannten Täuschung des Teufels bei dem Tode Jesu ist mit Recht auf dieselbe Möglichkeit der Täuschung bei den Dämonen zu schließen.

steller eine solche Pointe des Ausdrucks übersieht. Daß nun Markus so genau weiß, wie viele Schweine es gewesen sind, zweitausend, ist ein Zug derselben Detailwisserei, die ihm auch sonst eigen ist. Auf welchem leichten Wege er aber zu seinen Notizen dieser Art kam, kann man aufs Neue aus dem Schluß seiner Erzählung von der Tochter des Jairus sehen. Woher anders hat er die Form, in welcher er die Worte Jesu gibt, als aus der Reflexion, daß er aramäisch gesprochen und die Beibehaltung der ursprünglich aramäisch lautenden Worte hier gerade seiner Darstellung eine besondere Würde und Feierlichkeit gebe, wie er ja auch sonst in ähnlichen Fällen Jesum aramäische Worte gebrauchen läßt 3, 17. 7, 34. Das wiederbelebte Mädchen läßt er nicht blos aufstehen wie Lukas, sondern auch umhergehen, und zum Beweise dafür, daß sie umhergehen konnte, gibt er ihr Alter an. Für diesen Zweck hat er sich die von Lukas schon früher gemachte Bemerkung, daß das Mädchen zwölf Jahre alt gewesen sei, bis dahin aufgespart, zum deutlichen Beweis, daß er sein περιπάτει nur aus dieser Altersangabe geschlossen hat, und wie wenn es für die Sache selbst von so großer Wichtigkeit wäre, zu wissen, daß sie nicht blos aufgestanden, sondern als zwölfjähriges Mädchen auch umhergegangen sei.

Mark. 6, 1. — 8, 26.

Markus erzählt hier zuerst 6, 1—6 die Verwerfung Jesu in Nazaret, vgl. Matth. 13, 53 — 58, die Aussendung der Zwölf 6, 7—13 vgl. Matth. 10, 1 f. Luk. 9, 1—6, die Hinrichtung des Täufers 6, 14—29. vgl. Matth. 14, 1—13. Luk. 9, 7—9, die Speisung der Fünftausend 6, 30—44. vgl. Matth. 14, 14—21. Luk. 19, 10—17, das Wandeln Jesu auf dem See 6, 45—53. vgl. Matth. 14, 22—33, die Heilung von Kranken 6, 34—36. vgl. Matth. 14, 34—36, die Rede Jesu vom Händewaschen 7, 1—23. vgl. Matth. 15, 1—20.

die Heilung der Tochter des kanaanäischen Weibs 7, 24—30. vgl. Matth. 15, 21—29, die Heilung eines Tauben und Schwerredenden 7, 31—37, die keine Parallele hat, die Speisung der Viertausend 8, 1—9. vgl. Matth. 15, 32—39, die Zeichenforderung und die Rede vom Sauerteig der Pharisäer 8, 10—21. vgl. Matth. 16, 1—12, die Blindenheilung zu Bethsaida 8, 22—26, welche gleichfalls nur dem Markus eigenthümlich ist.

Bei dem Abschnitt von der Verwerfung Jesu in Nazaret behauptet Hilgenfeld die Selbstständigkeit des Markus selbst dem Matthäus gegenüber. Hier gerade zeige sich wieder recht deutlich die Unwahrscheinlichkeit der herrschenden Ansicht. Welchen Grund denn Markus gehabt habe, nachdem er bis Matth. 9, 26 Luk. 8, 56 gekommen war, gerade hier eine Einschaltung aus einem weit späteren Abschnitt des Matthäus noch dazu mit größerer Ausführlichkeit und manchen Eigenthümlichkeiten zu machen? Mit Saunier zu sagen, er habe diese Erzählung deßwegen hieher gestellt, weil er sie im Matthäus gerade fand, wo die Parabeln, die er hatte liegen lassen, zu Ende sind, sei gar zu äußerlich. Es sei eine willkürliche, dem wissenschaftlichen Bewußtsein unmöglich genügende Voraussetzung, daß Markus sich in seiner eigenthümlichen Anordnung so zufällig durch die bloße äußere Aufeinanderfolge der Begebenheiten in einer seiner Quellen habe bestimmen lassen. Die Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt erzähle Markus nicht blos mit der seinem sonstigen Verfahren entsprechenden genauen Zeitbestimmung 7, 2 γενομένου σαββάτου und mit eigenthümlichen Zügen, sondern sie sei bei ihm überhaupt wieder mit dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden sehr innig verkettet, mit dem Vorhergehenden durch die ausdrückliche Angabe 6, 1., die Jünger seien Jesu auch nach Nazaret nachgefolgt, mit dem Nachfolgenden durch die Erwähnung V. 6, daß Jesus nun ringsum in den Flecken lehrte. Je augenscheinlicher die Verwerfung Jesu in Nazaret die Bedeutung eines Uebergangs zu der

gleich folgenden Aussendung der Apostel habe, desto mehr seien wir darauf angewiesen, in diesem Zusammenhang auch das Motiv für ihre eigenthümliche Stellung bei Markus zu erkennen. In dieser Hinsicht sei nichts instruktiver und analoger mit der hier erzählten Aussendung der Apostel, als die Apostelcreation, die durch einen ähnlichen Contrast motivirt sei. Wie dort die Consolidirung der zuerst in den Pharisäern hervortretenden Opposition einer ähnlichen Consolidirung des Jüngerkreises vorhergehe, so laufe die hier schon bei den Gleichnißreden hervorgehobene Unempfänglichkeit des Volkes in dem Auftritt in Nazaret in eine ähnliche Spitze aus. Weil Jesus nun, wie dort in Kapernaum eine feste Opposition, so jetzt in seiner Vaterstadt entschiedene Verwerfung finde, so könne er seine Wirksamkeit auch hier nicht concentriren, sondern müsse vielmehr auch die umliegenden Oerter in's Auge fassen, ob er hier vielleicht Empfänglichkeit bei Einzelnen finde, und je mehr sich somit sein Wirkungskreis ausdehnen müsse, desto nothwendiger sei die Aussendung der Apostel, welche paarweise ihre Mission antraten. Diese beiden Erzählungen bilden somit einen wesentlichen, sehr markirt hervortretenden Wendepunkt in der Darstellung des Markus, in welchem sich wieder seine ächt malerische Gruppirung offenbare (a. a. O. S. 44—49.). Von einem solchen ästhetischen Gruppirungsinteresse scheint nur Markus selbst nichts zu wissen, wenigstens enthalten seine Worte auch nicht eine Andeutung davon. Man könnte es daher nur aus der Zusammenstellung der beiden Stücke schließen, aber sollte diese ohne eine solche Voraussetzung nicht zu erklären sein? Die Verwerfung Jesu in Nazaret kann bei Markus gar nicht die so wichtige Bedeutung haben, die ihr Hilgenfeld beilegt. Was konnte Jesus in seiner Vaterstadt erwarten, nachdem, wie Markus schon erzählt hat, seine nächsten Verwandten, seine Mutter und seine Brüder, der schlimmsten Verdächtigung der Pharisäer beigestimmt hatten? Und wie hätte Jesus die Absicht haben können, in Nazaret seine Wirksamkeit zu concentriren, da er es ja auch nach Markus als seine Aufgabe betrachtete, in ganz Galiläa um-

herzureiſen? Warum ſoll alſo nicht die einfache Annahme genügen, er habe dieſe Erzählung aufgenommen, weil er ſie bei Matthäus vorfand, und weil ſie ihm als ein charakteriſtiſcher Zug des Verhaltens der Volks- und Zeitgenoſſen Jeſu zur Vollſtändigkeit ſeiner Darſtellung zu gehören ſchien? Man kann daher nur noch fragen, warum er ſie der andern Erzählung von der Ausſendung der Jünger voranſtellte und nicht auf ſie folgen ließ, da ſie auch bei Matthäus erſt nach derſelben ſteht. Aber auch darauf liegt die Antwort ganz einfach darin, daß er, wenn es ſeine Abſicht war, Jeſum mit ſeinen Jüngern nach Nazaret kommen zu laſſen, er ſie nach ihrer Ausſendung nicht ſogleich wieder bei der Hand hatte, um ſie Jeſu als Begleiter nach Nazaret mitzugeben. Auch in der Ausſendung der Jünger werden wir demnach keinen ſo markirt hervortretenden Wendepunkt in der Darſtellung des Markus ſehen können, ſie iſt ja auch in Vergleichung mit der des Matthäus ſo abgekürzt worden, daß er ihr auch ſchon aus dieſem Grunde keine ſo wichtige Bedeutung gegeben haben kann, ſondern er nimmt auch dieſe Erzählung auf, weil ſie als ein eigenthümlicher Beſtandtheil der evangeliſchen Geſchichte auch in ſeiner Darſtellung nicht fehlen zu dürfen ſchien, und wo anders hätte er ſie einrücken ſollen, als gerade hier, wo er ſie ja auch an der Hand ſeines Matthäus fand? Geſetzt aber auch, die beiden Erzählungen wären ſo künſtleriſch gruppirt, wie Hilgenfeld meint, was würde denn daraus für die eigentliche Frage, um welche es ſich hier handelt, folgen? Wenn den älteren Vertretern der gewöhnlichen Anſicht Poſteriorität und Gedankenloſigkeit des Schreibens gleichbedeutende Begriffe zu ſein ſcheinen, ſo ſcheint auch Hilgenfeld Priorität und Selbſtſtändigkeit der Darſtellung nicht genug auseinanderzuhalten. Welche formelle Vorzüge auch der nachfolgende Schriftſteller haben mag, den Stoff ſeiner Darſtellung kann er deßwegen doch von einem Vorgänger genommen haben. Hätte man alſo auch noch ſo guten Grund, den Markus in künſtleriſcher Beziehung weit über Matthäus zu ſtellen, es würde dieß

doch an dem Abhängigkeitsverhältniß nichts ändern, an welchem auch hier nicht zu zweifeln ist. Beide Erzählungen enthalten auch noch besondere Merkmale eines sekundären Verhältnisses. Bei Luk. 4, 22. wird Jesus noch ganz unbedenklich der Sohn Josephs genannt, bei Mark. 6, 3. ist er nur der Sohn der Maria, und wie deutlich zu sehen ist, recht absichtlich, da doch gewiß die ungläubigen Nazaretaner von seiner übernatürlicher Geburt nichts wußten, mit welcher aber Markus selbst, trotz seines Stillschweigens, wohl bekannt war; ebenso ist Jesus aus dem Zimmermanns Sohn, wie er bei Matth. 13, 55. heißt, nun selbst zum Zimmermann geworden. Solche Steigerungen, die in ihrem weiteren Verlauf unmittelbar in's Apokryphische übergehen, verrathen den späteren Schriftsteller und wir können hier dem Zimmermann auf seiner Spur weiter nachgehen, da wir in dem Evang. Thomae (c. 13) und bei Justin (Dial. cum Jud. Tryph. c. 88) auch die Pflüge und Joche (ἄροτρα καὶ ζυγὸς) finden, die er verfertigt haben soll. Zwischen diesen Pflügen und Jochen der apokryphischen Sage und dem Zimmermannssohne des Matthäus ist der Zimmermann des Markus das natürliche Mittelglied und wir sehen somit hier den Markus selbst ganz auf der Grenzlinie des Kanonischen und Apokryphischen stehen. Die Aussendung der Jünger erzählt Markus, obgleich er Matthäus nicht aus dem Auge verliert, beinahe ganz gleichlautend mit Lukas, mit welchem er auch die paarweise Aussendung theilt, obgleich dieß Lukas nur von den Siebenzig meldet 10, 1. Das Eigene aber, das Markus hier hat, ist, daß er den bei Matthäus und Lukas verbotenen Stab den Jüngern ausdrücklich gestattet, als das Einzige, das sie auf den Weg mitnehmen dürfen, nur erlaubt er ihnen gleich nachher auch noch Sandalen unterzubinden, wovon gleichfalls Matthäus und Lukas nichts wissen, welche vielmehr in dem Verbot der mit den σανδάλια gleichbedeutenden ὑποδήματα auch hier das gerade Gegentheil sagen. Alles, was den Jüngern nach Matthäus und Lukas auf die Reise mitzunehmen verboten wird, hat gewiß seinen guten Sinn, bis

auf den Stab. Den reisenden Jüngern auch den Stab zu verbieten, schien dem raisonnirenden Markus ein gar zu großer Rigorismus. Wie sollte man sich einen wandernden Apostel ohne seinen Reisestab denken? Unmöglich konnte er daher glauben, daß Jesus ein solches Verbot gegeben habe, und wie jede Milderung der ursprünglichen Strenge noch eine weitere zur Folge hat, so wurden neben dem Stab auch noch die Sandalen gestattet, da man, besonders wenn man diese erste Aussendung der Jünger als den Typus aller folgenden Apostelreisen betrachtet, auch bei den Sandalen sich keinen vernünftigen Grund des Verbotes denken konnte. Wie kann man also bei solchen Differenzen, bei welchen überdieß Markus, wenn man ihm den Vorzug geben wollte, nicht blos dem Lukas, sondern auch dem Matthäus vorgesetzt werden müßte, ihm irgend einen Anspruch auf Ursprünglichkeit zugestehen, da hier so deutlich in die zur ursprünglichen Sache erst hinzugekommene Reflexion hineinzusehen ist, welcher solche Aenderungen ihren Ursprung verdanken? Daß auch der Gebrauch des Oels bei Heilungen V. 13. das Kennzeichen der späteren Zeit ist, beweist die Parallelstelle im Brief des Jakobus (5, 14).

Könnte man, so macht Hilgenfeld den Uebergang auf das Folgende, bis jetzt, weil Lukas fast immer mit Markus parallel ging, noch zweifelhaft sein, ob dieser Evangelist nicht auch jenen benützt habe, so sei das Gegentheil im Folgenden ganz augenscheinlich, weil der Parallelismus mit Lukas sogleich in der Erzählung von der Hinrichtung des Täufers 6, 14—29 aufhöre, wo nur Matthäus 14, 1 f. der bleibende Begleiter sei, während Lukas blos die Einleitung derselben, daß Herodes Jesum für den auferstandenen Johannes hielt, darbiete 9, 7—9. Es wiederhole sich hier, wie bei der Begebenheit in Nazaret die Frage, ob Markus, der hier ungemein ausführlich erzähle, oder Lukas, der die Erzählung schon weit früher 3, 19 in einer kurzen Notiz anticipirt habe, die Schuld der Störung des Einklangs tragen soll. Da die Anticipation des Lukas, auch wenn sie Berichtigung sein

ſollte, jedenfalls eine Abweichung von der urſprünglichen evangeliſchen Darſtellung ſei, ſo werde man ja nur dem Lukas die Veranlaſſung jener Störung zuſchreiben können. A. a. O. S. 49 f. Was mit dieſem Vorwurf hier geſagt ſein ſoll, iſt nicht klar. Hat Lukas die Ordnung geſtört, d. h. ſich nicht ſtreng an Matthäus gehalten, ſo giebt er ja dadurch nur einen Beweis ſeiner Selbſtſtändigkeit. Unſtreitig erſcheint er hier nicht blos als der ſelbſtſtändige, ſondern auch als der den reingeſchichtlichen Geſichtspunkt feſthaltende Schriftſteller, wenn er 3, 19 f., wo er die Thätigkeit des Täufers ſchildert, auch das Ende derſelben, ſeine Gefangennehmung und die Veranlaſſung derſelben, erwähnt, und 9, 7 f. ſeine Hinrichtung durch Herodes nur ſoweit berührt, als nöthig iſt, um auf das Intereſſe des Herodes für Chriſtus, das in der Folge für ihn beſondere Bedeutung hatte (23, 7), ſchon hier hinzuweiſen. Markus ſchließt ſich auch hier wieder zunächſt an Matthäus an, aber auch die Abhängigkeit von Lukas kann er nicht wohl verläugnen. Hat er ſich auch nicht, wie de Wette (Einl. in's N. T. S. 169) urtheilt, durch Benützung ſeiner beiden Gewährsmänner V. 14 und 16 zu einer gedankenloſen Wiederholung verleiten laſſen, da die Lachmann'ſche Lesart ἔλεγον V. 14 der gewöhnlichen ἔλεγεν das Gleichgewicht hält, ſo läßt ſich doch, da Lukas hier ſo ſelbſtſtändig erſcheint, nicht denken, daß Markus die verſchiedenen Urtheile über Jeſus aus einer andern Quelle habe, als aus Luk. 9, 7. 8. Es kann ſich daher nur fragen, ob der Ausführlichkeit, mit welcher Markus die Hinrichtung des Täufers erzählt, irgend ein ſelbſtſtändiger Werth zuzuſchreiben iſt. Man könnte denken, er habe hier vielleicht eine eigene Quelle benützt, es läßt ſich aber dieſe Vermuthung nicht feſthalten, da die Darſtellung des Markus genauer betrachtet, doch nichts enthält, was nicht eine bloße Erweiterung der des Matthäus wäre. Herodes erſcheint bei Markus in einem beſſern Licht, als bei Matthäus, es wird nichts davon geſagt, daß er, wie es Matth. 14, 5 heißt, ſelbſt die Abſicht gehabt habe, ihn zu tödten,

vielmehr ſoll er ihn gefürchtet, als gerechten und heiligen Mann anerkannt und während ſeiner Gefangenſchaft ihn ſogar öfters gern gehört haben V. 20. Die Schuld der Hinrichtung wird nicht ihm, ſondern nur ſeiner Tochter Herodias und ihrer Mutter zugeſchrieben. Dieſe beſſere Meinung von Herodes konnte aber Markus auch ſchon aus Matthäus ſich abſtrahiren. Denn wenn Matthäus 14, 9. ſagt, Herodes ſei, als er die Bitte ſeiner Tochter hörte, betrübt worden, ſo ſetzt dieß ein Intereſſe für den Täufer voraus, das ihm nicht geſtattet haben würde, damals noch aus eigenem Entſchluß eine ſolche That an ihm zu begehen, und dieſes Intereſſe ſelbſt kann ſeinen Grund nur in einer gewiſſen Achtung vor dem gerechten und heiligen Mann gehabt haben. Der weitere Unterſchied zwiſchen Markus und Matthäus beſteht nun nur noch in einer umſtändlicheren Beſchreibung des glänzenden Feſtmahls am Geburtstage des Herodes, einer anſchaulichen Darſtellung des Tanzes der Herodias und einer dramatiſchen Motivirung ihrer Bitte, es ſind aber durchaus Züge, welche ganz innerhalb des Rahmens bleiben, welchen ſchon Matthäus dieſem Gemälde gegeben hat, und nicht die Selbſtſtändigkeit der Darſtellung des Markus, ſondern nur die Eigenthümlichkeit ſeines in ſolchen Detailbeſchreibungen beſtehenden ſchriftſtelleriſchen Characters beurkunden.

Nach dieſer, dem Andenken des Täufers gewidmeten Epiſode, durch deren Ausführlichkeit Markus vielleicht auch dem Verdacht vorbeugen wollte, welcher durch die Uebergehung der Frage des Täufers an Jeſus Matth. 11, 1 f. veranlaßt werden konnte, daß er dem Täufer zu wenig Aufmerkſamkeit geſchenkt habe, erzählt er übereinſtimmend mit Lukas die Rückkehr der Jünger und die Speiſung der Fünftauſend. Auch hier kann man ſich nur über die Parteilichkeit wundern, mit welcher Hilgenfeld überall dem Markus den Vorzug vor Lukas gibt. Markus ſei auch hier eigenthümlich und ausführlicher als Lukas. Man dürfe fragen, ob Markus als der Wankelmüthige anzuſehen ſei, welcher von der

einen Relation zu der andern herumschweife, oder Lukas, welcher die Harmonie hier dadurch störe, daß er die Matth. 14, 22 — 16, 12 enthaltenen Erzählungen überhaupt auslasse. Auch hier, wo nur Matthäus sein Begleiter sei, zeige Markus seine relative Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit, so daß sein Verhältniß zu Matthäus in allem Wesentlichen dasselbe bleibe, möge er durch Lukas begleitet werden oder nicht, zum deutlichen Beweis, daß nicht Markus von Lukas, sondern Lukas von Markus abhängig sei. Solche Behauptungen sollten wenigstens nicht auf Stellen gestützt werden, die für sich nicht sehr geeignet sind, einen Beitrag zur Entscheidung der Hauptfrage zu geben. Markus und Lukas verbinden die Rückkehr der Apostel und die Speisung der Fünftausend, wer ist aber hier der Vorgänger des Andern? Beide sprechen im Zusammenhang mit der Speisungsgeschichte von einem Bethsaida, nur läßt Lukas Jesum zur Speisung nach Bethsaida gehen, Markus von der Speisung, wer hat also hier geirrt oder den Andern mißverstanden? Auf welcher von beiden Seiten ist schon hier die größere Wahrscheinlichkeit *)? Was nun aber die angebliche Selbstständig-

*) Auffallend ist, daß Markus, so genau er gerade V. 45 dem Matthäus 14, 22. folgt, zu dem προάγειν εἰς τὸ πέραν noch hinzusetzt πρὸς Βηθσαϊδάν, da bei Matthäus in diesem Zusammenhang nicht von Bethsaida die Rede ist. Lukas dagegen verlegt das Speisungswunder in eine Einöde bei der Stadt Bethsaida, 9, 10. Das Bethsaida dieser Stelle hat bekanntlich den Interpreten schon sehr viele Mühe gemacht, da Lukas Jesum nicht ausdrücklich auf dem See dahin gelangen läßt. Allein es ist ihm hier, wie auch aus V. 18 zu sehen ist, nicht um die nähern Umstände zu thun, und man kann an kein anderes Bethsaida denken, als das bekannte galiläische auf der westlichen Seite des See's. Wer hat nun aber Bethsaida in diesem Zusammenhang zuerst genannt, Markus oder Lukas? Ohne Zweifel der Letztere, wie wir aus Luk. 10, 13. sehen. Denn wie konnte er den Wehe-ruf Jesu über Chorazin und Bethsaida (welcher bei Markus ganz fehlt, bei Matthäus aber schon 11, 21 lange vor dem erst K. 14 folgenden Speisungswunder steht) ergehen lassen, ohne auch ein an einem dieser Orte geschehenes Wunder erzählt zu haben? Obgleich nun Markus im Anfang der Erzählung

keit und Eigenthümlichkeit des Markus betrifft, worin beſteht ſie hier? Er gibt genauer an, wie Jeſus mit ſeinen Jüngern abgefahren und das Volk mit ihm wieder zuſammengetroffen, motivirt das Mitleiden Jeſu mit dem Volk mit dem nicht ſehr paſſend aus Matth. 9, 36 herbeigezogenen Ausſpruch Jeſu, läßt die Jünger im Wechſelgeſpräch mit Jeſu von zweihundert Denaren reden, um die ſie Brod für das Volk kaufen wollen, und beſchreibt dann noch ſehr maleriſch, wie ſich die Tauſende in einzelnen Tiſchgeſellſchaften in dem grünen Graſe gelagert haben. In allem dieſem etwas Anderes zu ſehen, als die zur Manier des Markus gehörende Detailmalerei, wäre ſehr unbegründet. Bei dem folgenden Abſchnitt über das Wandeln Jeſu auf dem See, bei welchem ſich Markus auf längere Zeit von Lukas trennt, folgt er dem Matthäus bis zu dem von Petrus gemachten Verſuch, Jeſu auf dem Waſſer entgegenzugehen. Dieſen verſchweigt er, und ſchließt dafür die Erzählung mit einem allgemeinen Urtheil über die Verſtockung der Jünger V. 52., ſie haben bei den Broden nichts begriffen, weil ihr Herz verſtockt war. Er macht es demnach den Jüngern zum Vorwurf, daß ſie die Größe Jeſu aus dem Speiſungswunder nicht beſſer erkannt, und daher bei einem neuen Wunder ſich immer wieder unglaubig und kleinmüthig gezeigt haben. Man muß hier fragen, wie Markus zu dieſem ſo harten Urtheil über die Jünger kommt, da ihm ſein Vorgänger Matthäus keinen beſondern Anlaß dazu gegeben hat? Hilgenfeld bemerkt a. a. O. S. 56: „ſollte nicht auch dieſer Zug den eigenthümlichen Pragmatismus des Markus verrathen, welcher vor dem Bekenntniß des Petrus ſo beſtimmt wie möglich hervorhebt, daß nicht einmal

---

V. 32 f. dem Matth. 14, 13 folgt, ſo kann er doch, wie er es überhaupt liebt, Lokalitäten und Perſonen genauer zu bezeichnen, die von Lukas ihm dargebotene Ortsangabe nicht unbenützt laſſen, und es müſſen daher die Jünger wenigſtens noch auf dem Rückwege von dem Orte der Speiſung nach Bethſaida kommen.

die Jünger bis dahin die höhere Bedeutung und Messianität Jesu erkannten?“ Allein Markus thut dieß immer nur in Uebereinstimmung mit Lukas, und bei Lukas ist das Eigene, daß er diese scharfe Kritisirung der Jünger nicht blos bis zum Bekenntniß des Petrus fortsetzt, sondern auch nachher noch die Schwäche und Unfähigkeit der Jünger mit derselben Strenge rügt, solange bis er die Zwölf verläßt und zu seinen Siebenzig sich wendet. Auch noch nach dem Bekenntniß des Petrus und der Verklärung Jesu sagt Lukas von den Jüngern, nachdem ihnen Jesu auf's Neue sein Schicksal vorhergesagt hat, 9, 45: „sie haben seine Rede nicht verstanden, und sie sei vor ihnen verhüllt gewesen, daß sie sich derselben nicht bewußt wurden.“ Dieß stimmt mit der Stelle des Markus so überein, daß man annehmen muß, der Eine habe den Andern vor sich gehabt. Welches Interesse sollte aber Markus gehabt haben, die Jünger so scharf zu kritisiren? Ohne besondere äußere Veranlassung wird er es wohl nicht gethan haben. Er warf demnach hier, wo er von Lukas sich trennt, noch einen Blick auf dessen Evangelium hinüber, in welchem solche Urtheile über die Zwölf allein ihren wahren Sinn haben, und in seiner Anlage im Ganzen begründet sind.

Kap. 7, 1. f., wo Markus mit Matthäus die Unterredung Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten über das Händewaschen folgen läßt, geht Markus von Matthäus theils darin ab, daß er die Frage der Pharisäer anders motivirt, indem er wissen will, die Pharisäer haben es selbst gesehen, wie einige der Jünger Jesu mit ungewaschenen Händen Brod gegessen haben, theils dadurch, daß er über die Waschungsgebräuche der Pharisäer erläuternde Bemerkungen hinzufügt. In Betreff des Erstern fragt de Wette, aus welcher Quelle wohl Markus seine Notiz über die Pharisäer gehabt habe? Gewiß aus keiner andern, als seinem Matthäus. Wußten einmal die Pharisäer, daß die Jünger diese Gewohnheit hatten, so konnten sie es ja ebenso gut selbst gesehen, als von Andern gehört haben. Ebenso wenig setzen seine Erläuterun-

gen über die Waſchungen der Phariſäer eine eigene Evangelienquelle voraus, ſondern nur Bekanntſchaft mit den jüdiſchen Gebräuchen, wie ſie damals jeder gebildetere Schriftſteller haben konnte. Wir können aus dieſen Notizen nur ſchließen, daß das Evangelium des Markus unter andern Ortsverhältniſſen entſtanden iſt, als das des Matthäus, ſofern der Letztere Leſer vorausſetzt, die mit den Gebräuchen der Phariſäer ſchon von ſelbſt bekannt waren. Im Folgenden gibt Markus, indem er das Wort des Propheten, das bei Matthäus erſt nachfolgt, voranſtellt, die Gegenfrage Jeſu Matth. 15, 3. übergeht, und den Text auch hier noch durch ſeine Erläuterungen und gelehrte Notizen erweitert (vgl. V. 8. 11.), eine abgeſchwächte Darſtellung der Rede Jeſu. Am meiſten jedoch hat er ſeine nachbeſſernde Hand an dem Ausſpruch Jeſu Matth. 15, 11. verſucht, indem er dem bei Matthäus auf das Eingehen in den Mund beſchränkten Satz die allgemeine Bedeutung gibt, daß überhaupt nichts, was von außen in den Menſchen eingeht, ihn verunreinigen kann, wodurch die Behauptung Jeſu in eine Allgemeinheit hinausgeſtellt wird, in welcher ihre Wahrheit keineswegs eine ſo unmittelbar evidente Sache iſt, wie hier vorausgeſetzt werden muß. Dieſe Verallgemeinerung des Satzes, V. 15. 18. hat jedoch eigentlich gar keine Bedeutung, denn wozu ſoll ſie dienen, wenn unmittelbar darauf V. 19. das in den Menſchen Eingehende nur als das in ſeinen Mund Eingehende beſtimmt wird? Warum blieb er alſo nicht bei dem Ausdruck des Matthäus *εἰσπορευόμενον εἰς τὸ στόμα*, wozu ſolche Variationen, die für die Sache ſelbſt ganz unweſentlich ſind, und für den Schriftſteller nur eine Veranlaſſung werden, dem klaren, einfachen Sinn der urſprünglichen Worte eine ſchiefe Richtung zu geben? Man vergleiche nur die beiden Verſe Matth. V. 17 und Mark. V. 19. Was Matthäus einfach ſo ausdrückt: *πᾶν τὸ εἰσπορευόμενον εἰς τὸ στόμα, εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ, καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται*, iſt bei Markus ſowohl durch die Verallgemeinerung des Satzes V. 18, als auch noch beſonders durch den darauf fol-

genden Satz: ὅτι εἰς εἰσπορεύεται αὐτῷ εἰς τὴν καρδίαν, ſchief gewendet. Gibt es denn nicht auch ein εἰσπορεύεσθαι εἰς τὴν καρδίαν, und wenn es ein ſolches gibt, wie kann behauptet werden, daß es nicht verunreinigend iſt? Und wozu hier der Gegenſatz von καρδία und κοιλία? Da καρδία hier doch nur das Herz im moraliſchen Sinn ſein kann, ſo verſteht es ſich ja von ſelbſt, daß das in den Menſchen, d. h. in ſeinen Mund, Eingehende ihn nicht verunreinigen kann. Auch der Zuſatz, welcher zu εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκπορεύεται gemacht wird, es ſei καθαρίζον, oder wenn man die Lesart καθαρίζων vorzieht, er, der ἀφεδρών, ſei καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα, iſt theils unnöthig, theils unpaſſend. Es ſoll ja nur geſagt werden, daß das in den Mund Eingehende den Menſchen nicht verunreinigt, weil es ſeiner Natur nach etwas iſt, was nicht in ihm bleibt, ſondern wieder von ihm abgeht. Soll nun aber auch noch von einem καθαρίζειν die Rede ſein, ſo liegt dieß nicht nur außerhalb des Gedankenzuſammenhangs, ſondern iſt auch inſofern ſchief und unpaſſend, als es die Vorausſetzung in ſich ſchließt, es gehe doch etwas Unreines in den Menſchen ein, nur werde er von ihm wieder gereinigt, vermittelſt des Reinigungsproceſſes, zu welchem der ἀφεδρών dient. Auch die Voranſtellung der μοιχεῖαι und πορνεῖαι (welche übrigens einen beſtimmten Grund zu haben ſcheint, da auch 10, 19. das μὴ μοιχεύσῃς dem bei Matthäus 19, 18. voranſtehenden σὺ φονεύσεις vorgeht, jedoch nicht ohne die Uebereinſtimmung mit Lukas 18, 20.) und die Vervollſtändigung des Katalogs der διαλογισμοὶ κακοὶ V. 21 f. zeigt, wie geneigt Markus iſt, auch da, wo man ſich keinen ſehr weſentlichen Grund denken kann, den Text des Vorgängers abzuändern und nach ſeinem Sinn zu verbeſſern.

Einen weiteren Beleg dafür gibt gleich der Eingang der folgenden Erzählung V. 24 f. Die Lokalität iſt bei Matthäus und Markus dieſelbe, der Letztere aber verlegt die Haupthandlung von der Straße, auf welcher ſie bei Matthäus vorfällt, in das Haus, in das ſich Jeſus begeben hatte, um unbekannt zu bleiben. Wel-

chen Grund hatte wohl Markus zu dieſer Situation der Scene? Gewiß keinen geſchichtlichen, ſondern nur einen ſelbſterdachten. Da es, wie er ausdrücklich bemerkt, Jeſu ſeine Abſicht, verborgen zu bleiben, nicht gelang, da man ſogleich von ihm wußte, und ihm keine Ruhe ließ, ſo kann man auf den Gedanken kommen, der Evangeliſt habe bei dieſer Einleitung des Folgenden die Abſicht, Jeſum gleichſam zu entſchuldigen, daß er in der Stimmung, in welcher er ſich befand, nicht gleich dazu aufgelegt war, die Bitte der Frau zu gewähren. Offenbar will nemlich Markus das bei Matthäus ſo abſtoßende Benehmen Jeſu gegen die Frau, welcher Jeſus zuerſt gar kein Gehör gibt, und dann die abweiſende Erklärung entgegenhält, daß er nur zu den verlorenen Schafen des Hauſes Iſrael geſendet ſei, in einem milderen Licht erſcheinen laſſen. Dieſe Milderung hat aber hier den V. 27 angedeuteten dogmatiſchen Grund. Die Form, in welcher Jeſus die Frau bei Matthäus von ſich wies, war dem Markus zu hart, von der Ausſchließung der Heiden konnte ja gar nicht mehr die Rede ſein, die Heiden wurden als die gleichberechtigten Genoſſen des meſſianiſchen Reichs betrachtet, nur ſollten ſie nicht die Priorität in demſelben anſprechen. Nur dieß läßt er alſo Jeſum ſagen, und auch dieſes Bedenken, ſcheint er zu verſtehen zu geben, würde Jeſum nicht abgehalten haben, der Frau ihre Bitte zu gewähren, wenn ſie ihm nicht ſo ungelegen gekommen wäre. Um ſo mehr hob nun der Glaube der Frau jedes Hinderniß, aber des Markus Ausdruck iſt auch hier ſehr matt in Vergleichung mit dem des Matthäus. Je mehr er die Sache mildert, um ſo matter wird ſein Ton. Der Schluß der Erzählung, die Frau habe, als ſie nach Hauſe kam, den Dämon hinweggegangen und die Tochter auf dem Bette liegend gefunden, ſoll ohne Zweifel den ruhigen Gemüthszuſtand, in welchem ſich nun das Mädchen befand, ſeitdem der Dämon in ihr zu toben aufgehört hatte, recht anſchaulich vor Augen ſtellen. Maleriſche Züge dieſer Art liebt ja Markus. Daß er die Frau nicht blos eine Griechin, was hier ganz paſſend iſt, ſondern

auch eine Syrophönizierin nennt, ist wohl nur um der Leser willen geschehen, welchen diese Bezeichnung bekannter lautete, als die Kanaanäerin des Matthäus.

Die V. 31—37 folgende Erzählung ist dem Markus eigenthümlich. Er rückte sie gerade hier ein, da hier bei ihm wieder eine Reihe von Wundererzählungen folgt, und es seine Absicht gewesen zu sein scheint, von jeder Species der Wunderheilungen Jesu ein characteristisches Beispiel zu erzählen. Wie er gleich nachher 8, 21. f. eine Blindenheilung erzählt, so hier die Heilung eines Taubstummen, da eine solche gleichfalls in seiner evangelischen Geschichte noch nicht vorgekommen war. Indem es nun seine Absicht ist, hier gerade diese Species eines Heilungswunders zu erzählen, dort eine andere, nimmt auch seine Darstellung einen eigenen, übrigens nur seiner sonstigen Weise entsprechenden, Charakter an. Der Wunderakt Jesu wird in eine Reihe von einzelnen Handlungen auseinandergelegt, von deren jeder man nicht begreift, welche Bedeutung sie für das Wunder selbst haben soll. Wozu überhaupt diese Umständlichkeit des ganzen Verfahrens, wenn die Heilung selbst doch nur ein Wunder ist? Sie läßt sich nur aus dem schriftstellerischen Character des Markus erklären, aus seiner Liebe zur Detailmalerei und aus seinem Streben, zu specificiren und zu classificiren. Man soll daher bei jedem dieser Züge, deren jeder auf die besondere Beschaffenheit des bestimmten Wunders sich bezieht, hier also die Ohren und die Zunge, dort die Augen betrifft, immer wieder recht deutlich daran erinnert werden, daß es gerade diese Species eines Heilungswunders ist, die man vor sich hat, um so von jeder dieser verschiedenen Arten von Wundern und durch alle zusammen von der Wunderthätigkeit Jesu überhaupt einen recht anschaulichen Begriff zu bekommen. Nur für diesen Zweck, um das bestimmte einzelne Wunder genau als das, was es ist, zu erkennen, wird jedes dieser beiden Wunder analysirt und in seinem successiven Verlauf betrachtet, wie dieß besonders auffallend bei dem Blinden ist, bei welchem die Wieder-

herſtellung ſeines Geſichts zwei Stadien hat, im erſten ſieht er die Menſchen nur wie Bäume in unklaren unbeſtimmten Umriſſen, im zweiten ſcharf und deutlich 8, 24. f., womit offenbar nur der Verfaſſer ſeine phyſiologiſchen Kenntniſſe über die Theorie des Sehens an den Tag legt. Man hat beſonders gefragt, wie es zu erklären ſei, daß Jeſus in dieſen beiden Fällen, hier den Taubſtummen, dort den Blinden, vor der Heilung ganz beſonders auf die Seite nimmt *). Es läßt ſich darauf keine genügende Antwort geben, wenn man ſich nicht daran hält, daß es nun eben dem Evangeliſten einzig nur darum zu thun iſt, gerade dieſe Art eines Heilungswunders zu beſchreiben. Darum nimmt Jeſus die zu Heilenden an einen beſondern Ort, wo er mit ihnen allein iſt, und wo nun ſowohl ſie als mit ihnen auch die Leſer ihre ganze Aufmerkſamkeit auf dieſe beſtimmte Art einer Wunderheilung Jeſu richten können. Für die Kundwerdung des Wunders iſt auch ſo geſorgt, denn Jeſus darf bei Markus (vgl. 1, 44. f.) nur verbieten, daß ein Wunder bekannt werde, ſo geſchieht nur um ſo gewiſſer und in um ſo größerem Maaße das gerade Gegentheil. Es wäre gewiß nicht im Sinne des Markus, wenn wir meinen wollten, weil er das Letztere 8, 26. nicht ausdrücklich ſagt, ſei es hier anders geweſen als 7, 36. f. Uebrigens hat Markus, ſo ſehr er ſich hier in ſeiner eigenſten Individualität zeigt, doch auch hier den Stoff ſeiner beiden Erzählungen aus Matthäus entlehnt, bei welchem 9, 27—31 zuerſt die Heilung von zwei Blinden und 32. 33. die eines Stummen erzählt iſt. An dieſe beiden bei Matthäus ganz einfach lautenden Erzählungen hat ſich Markus

*) Wie viel Abſurdes iſt hierüber geſagt worden! Auch Meyer bemerkt noch zu 7, 33: „die Frage, warum Jeſus den Kranken ſeparirt habe vom Volke, ſei ohne Willkür nicht anders zu beantworten, als dahin, daß er dieſe Maaßregel behufs der vermittelnden Wirkung des Speichelgebrauchs, welche einen ganz ungeſtörten Rapport zwiſchen ihm ſelbſt und dem Kranken verlangte, für erforderlich erachtet haben müſſe.“ Wer kann ſich dabei etwas Vernünftiges denken!

ſo gehalten, daß er ſich aus ihnen die beiden Fälle, die Heilung eines Blinden, und die eines Stummen in ihrer Allgemeinheit abſtrahirte, um ſie von dieſem Geſichtspunkt aus nach ſeiner Weiſe darzuſtellen. Die eigene Manipulation, deren ſich Jeſus bei dieſen beiden Heilungen bedient, hat gleichfalls ihren Anknüpfungspunkt Matth. 9, 29. in den Worten: τότε ἥψατο τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν. Auch das Verbot des Bekanntmachens iſt ſchon bei Matthäus V. 30. aber ſo, daß man die ſteigernde Weiſe des Markus daran leicht erkennt *).

---

*) Ewald bemerkt Jahrb. 1. S. 117: „Nichts kann geſchichtlicher ſeyn als die in den Evangelien bei vielen Anläſſen wiederholte Ermahnung Chriſti von ſeinen Heilthaten nicht laut zu reden. Es wird nie gemeldet, daß er auch von ſeiner Lehre nicht laut zu reden verlangte, oder dieſe irgendwo ſelbſt dem Lichte entzogen habe, nur die Heilthaten wünſchte er nicht laut gerühmt und viel wieder erzählt.“ Ich möchte, was die Geſchichtlichkeit betrifft, beinahe das gerade Gegentheil behaupten. Wie die Predigt des Evangeliums vom Reiche Gottes in der Stille hätte geſchehen können, läßt ſich ohnedieß nicht denken, aber auch daß Wunder, die doch vor allem zur Beglaubigung der meſſianiſchen Würde dienen ſollten, hätten nicht bekannt werden ſollen, hat eigentlich keinen rechten Sinn. Aber wer iſt denn der Hauptgewährsmann für dieſes Verbot? Matthäus, welcher es in drei Stellen 8, 4. 9, 30. 12, 16 erwähnt, motivirt es in der letztern durch den prophetiſchen Ausſpruch von der geräuſchloſen Wirkſamkeit des Knechtes Gottes. Lukas läßt es Jeſum nur 5, 14. geben, und dagegen 8, 38 f. ihn ſelbſt die Bekanntmachung des geſchehenen Wunders befehlen, was bei Matthäus in derſelben Erzählung 8, 28. fehlt. Nur Markus iſt es, der immer wieder von dieſem Verbot ſpricht und den größten Nachdruck darauf legt. Welchen harten Ausdruck gebraucht er in der Erzählung von dem geheilten Ausſätzigen von Jeſus 1, 43: καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ (auch dieſen Ausdruck hat er jedoch aus Matth. 9, 30) εὐθέως ἐξέβαλεν αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ· ὅρα, μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς. In der Erzählung von der Tochter des Jairus, bei welcher weder Matthäus noch Lukas daſſelbe erwähnen, ſetzt er am Schluſſe hiezu 5, 43: καὶ διεστείλατο αὐτοῖς πολλὰ, ἵνα μηδεὶς γνῷ τοῦτο. Ebenſo heißt es 7, 36: καὶ διεστείλατο αὐτοῖς, ἵνα μηδενὶ εἴπωσι, und 8, 26: λέγων — μηδὲ εἰσέλθῃς εἰς τὴν κώμην. Beſonders

Nach dieſem eigenthümlichen Abſchnitt kehrt Markus wieder zu Matthäus zurück, nur übergeht er die bei Matth. 15, 29—31 zunächſt folgende Beſchreibung der in's Große gehenden, ganze Maſſen von Lahmen, Blinden, Tauben u. ſ. w. auf einmal heilenden Wunderthätigkeit Jeſu. Dieſe Art des Wunderthuns, wobei der erzählende Schriftſteller nur das Quantitative und Maſſenhafte im Auge hat, paßte hier nicht für Markus, dem es hier vielmehr um das Qualitative und Specifiſche der Wunder Jeſu zu thun iſt. Da er aber es ſich zur beſondern Aufgabe machte, die Wunderthätigkeit Jeſu in ihr helles Licht zu ſetzen, ſo nahm er aus

---

ſind es bei ihm auch die vorlauten Dämonen, welchen das Siegel der Verſchwiegenheit auf den Mund gedrückt werden muß. Vgl. 1, 34: *δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν, καὶ οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ἤδεισαν αὐτόν*, 3, 12: *καὶ πολλὰ ἐπετίμα αὐτοῖς, ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσι* (die *ἀκάθαρτα πνεύματα*). Auch davon weiß nur Markus (da des Lukas *φιμώθητι* in der Rede Jeſu gegen den Dämon 4, 35. nicht gerade in dieſem Sinn genommen werden muß), und ſchon dieß kann uns einen Wink darüber geben, auf welchem Wege Markus zu dieſem ſtehenden Zug ſeiner Geſchichtserzählung gekommen iſt. Hatte Jeſus die Abſicht, als Meſſias verborgen zu bleiben, von wem ließ ſich mit größerer Gewißheit annehmen, daß er dieſer Abſicht entgegen gewirkt haben werde, als von den Dämonen? Sie wußten ja voraus, wer Jeſus war, und ihre dämoniſche Natur trieb ſie von ſelbſt, gerade das zu thun, was Jeſus nicht wollte. Hätte Jeſus wirklich ein ſolches Verbot nicht etwa blos in einem einzelnen Falle, ſondern aus Grundſatz gegeben, ſo hätte er ſich über den Zweck und Erfolg deſſelben ſehr getäuſcht. Derſelbe Schriftſteller, welcher es Jeſum am häufigſten geben läßt, läßt es auch, je nachdrücklicher es Jeſus einſchärft, nur um ſo gefliſſentlicher nicht befolgt werden. Augenblicklich fing der deßhalb 1, 43 ſo ſtark von Jeſu Angefahrene an, *κηρύσσειν πολλὰ καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον, ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι φανερῶς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν*, und ſo iſt es wieder der Fall 7, 36: *ὅσον αὐτὸς αὐτοῖς διεστέλλετο, μᾶλλον περισσότερον ἐκήρυσσον*, wie wenn es ihm nur um den Contraſt in der Darſtellung zu thun geweſen wäre, nach der Vorliebe, die er auch ſonſt für frappante, Effect machende Züge zeigt. Und doch folgt Markus 9, 19. auch wieder dem Lukas, wenn Jeſus bei Luk. 8, 38. das Gegentheil befiehlt.

Matthäus die Speiſung der Viertauſend auf, obgleich ſie der von ihm ſchon erzählten Speiſung der Fünftauſend ſo ähnlich iſt, daß wir in den beiden Erzählungen nur zwei Exemplare derſelben Wunderſpecies haben. Das zweite Wunder ſchien aber auch wegen der V. 14 folgenden, die Jünger betreffenden Erzählung nicht fehlen zu können, da die von Jeſu getadelte Unfähigkeit der Jünger dann erſt in ihrem wahren Licht erſchien, und den Tadel Jeſu begründete, wenn die Jünger ſchon zweimal dieſelbe Gelegenheit gehabt hatten, ſich die Augen über die Wundermacht Jeſu zu öffnen. Daß er, als Jeſus nach der Entlaſſung des Volks das Schiff beſtieg, ihn nicht in die Gebiete von Magdala, wohin er bei Matthäus geht, ſondern in die Gegenden Dalmanutha's ſich begeben läßt, iſt eine der Differenzen, bei welchen Markus nur die Abſicht zu haben ſcheint, durch ſolche äußerlich in die Augen fallenden Verſchiedenheiten ſeiner Darſtellung einen Schein von Selbſtſtändigkeit zu geben. Welchen Werth kann eine ſolche Verſchiedenheit der Ortsangaben haben, wenn die Erzählung ſelbſt vorher und nachher ſo gleichlautend iſt, daß alles, wodurch ſich der Text des Markus von dem des Matthäus unterſcheidet, eine bloße Variation des Ausdrucks, oder höchſtens eine Abkürzung des Inhalts iſt? Die Zeichenforderung der Phariſäer erzählt Markus gleichfalls dem Matthäus nach, nur gibt er ſie kürzer, und läßt ſowohl die Phariſäer als das Jonaszeichen hinweg, ſo daß nun bei ihm Jeſus auf das Verlangen eines Zeichens eine ſchlechthin verneinende Antwort gibt. Auch bei der folgenden Erzählung verſchwinden großentheils die Differenzen in der Identität des Inhalts. Sagt Matthäus einfach, die Jünger haben vergeſſen, Brod mitzunehmen, 16, 3., ſo ſagt Markus zwar auch daſſelbe, aber er weiß zugleich noch, daß ſie wenigſtens Ein Brod bei ſich gehabt haben. Wie er ſchon V. 11. die Sadducäer neben den Phariſäern fehlen ließ, ſo fehlen ſie auch hier V. 15., nur ſetzt er an die Stelle ihres Sauerteigs den Sauerteig des Herodes. In Anſehung der Sache ſelbſt aber iſt der Unterſchied: bei Matthäus liegt die

Pointe der Erzählung in dem Mißverſtändniß der Worte Jeſu von Seiten der Jünger, daß ſie, als Jeſus vom Sauerteig der Phariſäer und Sadducäer ſprach, meinten, er rede von einem wirklichen Sauerteig, bei Markus nur darin, daß die Jünger bei dem neu eingetretenen Fall des Brodmangels gar nicht daran dachten, wie Jeſus kaum erſt durch das Speiſewunder demſelben abgeholfen hatte. Markus gibt daher die Frage, welche Jeſus an die Jünger über das doppelte Speiſungswunder macht, ausführlicher und läßt die beiden Fragen Jeſu ausdrücklich von den Jüngern beantwortet werden. Dagegen ſagt er nichts weiter über die Berichtigung des Mißverſtändniſſes in Betreff des Sauerteigs, daß Jeſus, was bei Matthäus die Hauptſache iſt, nicht den Sauerteig der Phariſäer und Sadducäer, ſondern ihre Lehre gemeint habe. Man weiß ſogar nicht, ob überhaupt bei dem Sauerteig noch an die Lehre zu denken iſt, da der Sauerteig des Herodes neben dem der Phariſäer eine ſehr unklare Vorſtellung iſt. Wenn er aber dieß am Schluſſe übergehen wollte, warum ließ er nicht, muß man fragen, die Warnung Jeſu vor dem Sauerteig der Phariſäer und dem Sauerteig des Herodes ganz hinweg? Denn ſo ſteht ſie ja bei ihm ohne allen Zuſammenhang mit der übrigen Erzählung, während bei Matthäus Beides zuſammengehört, das Mißverſtändniß der Warnung Jeſu und der Unverſtand und die Rathloſigkeit der Jünger, in Betreff des Brodmangels. Hat daher die Erzählung des Matthäus die Tendenz, die geiſtige Unfähigkeit der Jünger nach zwei Seiten hin darzuſtellen, ſofern ſie das warnende Wort Jeſu mißverſtanden und meinten, ſie ſollten beim Einkauf von Brod vor dem Sauerteig der Phariſäer und Sadducäer ſich hüten, und ſofern ſie gar nicht daran dachten, daß Jeſus auch hier wieder auf dieſelbe Weiſe, wie bei dem Speiſungswunder dem Brodmangel abhelfen könne, ſo hat Markus zwar durch die Aufnahme des Wortes Jeſu ſeine Abhängigkeit von Matthäus zu erkennen gegeben, im Uebrigen aber den Sinn der Erzählung ſeines

Vorgängers so unvollständig und ungenügend ausgedrückt, daß wir auch darin nur eine willkürliche Aenderung sehen können.

Zum Schlusse seiner Analyse des Abschnitts Mark. 6, 1—8, 27. sagt Hilgenfeld: Vergleichen wir die Darstellung des Lukas, so erkläre es sich gerade aus der Abhängigkeit von Markus vortrefflich, daß er von der Erweckung der Tochter des Jairus 8, 40 f. mit Uebergehung der bei Markus folgenden Verwerfung in Nazaret, die er ja gleich im Anfang mitgetheilt, sogleich zu der dann bei Markus folgenden Aussendung der Apostel 9, 1 f. übergehe und 9, 6 mit Markus fortfahre, an sie die Meinung des Herodes über Jesum anzuschließen. Wenn Lukas aus diesem ganzen Abschnitt nun blos noch die Speisung der Fünftausend 9, 10 f. mittheile und von derselben mit einer offenbaren Lücke sogleich zu dem Bekenntniß des Petrus fortschreite, so zeige sich auch hierin, daß er ohne Anfang und Ende nur Einiges aus dem bei Markus so schön abgeschlossenen Abschnitt herausnehme. Es spreche gewiß nicht für seine höhere Ursprünglichkeit im Vergleich zu Markus, daß er die zwischen der Speisung und dem Bekenntniß liegenden Abschnitte, obwohl er sie kenne und an andern Orten 6, 39. 12, 1 theilweise mittheile, hier ganz überspringe. Gerade bei einem Evangelisten, der schon aus den Parabeln sich Einiges für den spätern, ihm eigenthümlichen samaritanischen Abschnitt reservirt habe, sei diese Auslassung so erklärlich aus der natürlichen Eile, mit welcher er über die galiläische Wirksamkeit hinausstrebe. A. a. O. S. 58. Dieses Urtheil über das Verhältniß des Markus und Lukas beruht hauptsächlich darauf, daß Hilgenfeld voraussetzt, da wo Matthäus und Markus zusammenstimmen, müsse Lukas nicht blos den Matthäus, sondern auch den Markus vor sich gehabt haben. Geht Lukas von der Erweckung der Tochter des Jairus zu der Aussendung der Apostel über, so folgt ja auch bei Matthäus nach wenigen kleineren Zwischenstücken 9, 27—28, die Lukas so gut übergangen haben kann, als auch Markus manches übergeht, die Aussendung der Jünger 10, 1 f. An die

Ausſendung der Jünger ſchließt ſich bei Markus und Lukas das Urtheil des Herodes über Jeſus an, warum ſoll aber in dieſer Zuſammenſtellung gerade Markus dem Lukas vorangegangen ſein? Stieß Lukas bei Matthäus Kap. 11 auf die Frage des Täufers, ſo konnte er, da er dieſe Begebenheit ſchon erwähnt und überhaupt das für ſeinen Zweck Wichtigſte aus dem Abſchnitt Matth. 11, 1—13, 26 ſchon aufgenommen hatte, dadurch veranlaßt werden, hier gleich das verwandte, gleichfalls den Täufer betreffende Stück Matth. 14, 1—13 einzurücken und demſelben die bei Matthäus unmittelbar darauf folgende Erzählung von der Speiſung der Fünftauſend noch beizufügen. Hat ſodann Lukas das bei Matthäus und Markus weiter Folgende bis zu dem Bekenntniß des Petrus übergangen und zwar aus dem Grunde, weil ihn das Intereſſe für den ihm eigenthümlichen Abſchnitt ſchneller darüber hinweggehen hieß; wozu haben wir die Annahme nöthig, daß er es nicht blos bei Matthäus, ſondern auch bei Markus übergangen habe? Markus aber kann, je mehr er den Lukas hier ſeinen eigenen freigewählten Weg gehen ſah, dadurch um ſo mehr beſtimmt worden ſein, ſich an ſeinen Hauptführer Matthäus zu halten und aus ihm auch das von Lukas Uebergangene nachzuholen. Nirgends zeigt ſich uns auch nur ein ſcheinbarer Grund, den Markus zwiſchen Lukas und Matthäus ſo hineinzuſtellen, daß uns die Anordnung des Markus ſowohl, als des Lukas, erſt aus dieſer Stellung begreiflich würde. Soll der Abſchnitt des Markus ein ſo ſchön geordnetes Ganzes bilden, ſo ertheile man ihm dieſes Lob wenigſtens nicht auf Koſten des Lukas, wie wenn Lukas ohne Sinn für dieſe ſchöne Einheit ſie zerriſſen und nur Einiges ohne Anfang und Ende aus ihr herausgenommen hätte. Dieſes Urtheil iſt um ſo unbilliger, da kein Zweifel darüber ſein kann, daß Lukas ſelbſt in dem Fall, wenn er den Markus vor ſich gehabt hätte, ſich wohl nicht veranlaßt geſehen haben würde, ſeine eigenthümlich angelegte Ordnung der des Markus aufzuopfern.

Mark. 8, 27. — 9, 50.

Mit dem Bekenntniß des Petrus beginnt ein Abſchnitt, in welchem bei den drei Synoptikern bis zum Ende der galiläiſchen Wirkſamkeit Jeſu die Vorherſagung des Todes, die Verklärung Jeſu, die Heilung eines Dämoniſchen, welchen die Jünger nicht heilen konnten, eine zweite Ankündigung des Todes, der Rangſtreit der Jünger, nebſt der Rede über das Aergerniß, in ununterbrochener Reihe auf einander folgen. Markus iſt hier hauptſächlich darauf anzuſehen, ob er nicht durch Mißverſtändniſſe, die man bei ihm finden wollte, ſelbſt ſeine Abhängigkeit nicht blos von Matthäus, ſondern auch von Lukas verrathe.

Das Bekenntniß des Petrus laſſen Matthäus und Markus geſchehen, als Jeſus εἰς τὰ μέρη Matth 16, 13. oder εἰς τὰς κώμας Mark. 8, 27. Καισαρείας τῆς Φιλίππου ſich begab, und zwar machte Jeſus die Frage, die die Veranlaſſung zum Bekenntniſſe gab, wie Markus noch genauer ſagt, auf dem Wege, Lukas ſagt ohne dieſe Ortsbeſtimmungen blos, Jeſus habe allein gebetet und ſeine Jünger ſeien mit ihm zuſammengeweſen. Die Hauptdifferenz zwiſchen den drei Synoptikern beſteht im Folgenden darin, daß Markus und Lukas das Bekenntniß des Petrus nur kurz berichten, während Matthäus ſeligpreiſende und den Petrus für den Felſen der Kirche erklärende Worte Jeſu daran anknüpft. Daß Lukas von einem ſolchen, dem Apoſtel Petrus ertheilten Vorzug nichts wiſſen zu wollen ſcheint, kann nicht befremden, warum ſchweigt aber auch Markus davon? Es hängt dieß mit der Frage zuſammen, wie wir uns überhaupt die Beziehung ſeines Evangeliums zu dem Apoſtel Petrus zu denken haben. Wenn nun auch nicht voraus anzunehmen iſt, daß er blos durch Lukas zu dieſer kurzen Faſſung des Bekenntniſſes des Petrus beſtimmt worden iſt, ſo ſoll dagegen V. 34 eine deutliche Spur ſeiner Abhängigkeit von Lukas wahrzunehmen ſein. Markus läßt nemlich hier Jeſum τὸν ὄχλον σὺν

τοῖς μαθηταῖς herbeirufen, um an sie die folgenden Worte zu richten. Woher kommt hier, muß man fragen, auf einmal der ὄχλος, da die Situation, welche Markus der Scene giebt, keinen ὄχλος in der Nähe erwarten läßt? Jesus ist ja mit seinen Jüngern auf dem Wege zusammen, und nur mit ihnen in einem Gespräch begriffen. Die Veranlassung dazu soll Lukas dem Markus gegeben haben. Lukas läßt 9, 23 Jesum πρὸς πάντας d. h. zu den sämmtlichen Jüngern sagen: wer mir nachfolgen will u. s. w. Ganz gegen den Sinn des Lukas, welcher V. 18 ausdrücklich sage, Jesus sei nur mit seinen Jüngern zusammen gewesen, erweitere Markus die πάντας des Lukas, bemerkt de Wette, gegen die historische Scene, offenbar willkürlich, nach Analogie von 7, 14, und weil ihm die Rede Jesu werth schien, allgemein verkündigt worden zu sein. Dagegen wird zur Rechtfertigung des Markus von der andern Seite erinnert, er sage nur bestimmter, was wir auch schon bei Lukas voraussetzen müssen; aus den πάντες des Lukas können wir nur schließen, daß noch Andere in der Nähe gewesen seien, an welche nebst den Jüngern das Folgende gerichtet sei; der unbestimmte Ausdruck des Lukas werde erst aus Markus verständlich. Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 61. Auch daraus würde jedoch nur folgen, daß Markus den Lukas vor sich gehabt hat. Er hätte den Ausdruck des Lukas verdeutlicht, während dagegen Lukas, wenn er den Markus vor sich gehabt hätte, das Bestimmte des Markus ganz unbestimmt gemacht haben würde. Wozu aber, muß man fragen, diese nachhelfende Erklärung? Es ist doch gar zu willkürlich, bei Lukas einen weiteren Kreis von Zuhörern vorauszusetzen, ungeachtet er ausdrücklich sagt, Jesus sei allein mit seinen Jüngern zusammen gewesen. Weit natürlicher erklärt sich sein πρὸς πάντας daraus, daß er die von ihm übergangenen speziellen Worte Jesu an Petrus doch vor Augen hatte, und im Gegensatz gegen sie nur das hervorheben wollte, was die gleiche Beziehung auf die sämmtlichen Jünger hatte. Entweder hat also Markus den Lukas mißverstanden, oder er hat die Scene auf eine Weise

ausgemalt, wie sie auch sonst zu seinem schriftstellerischen Charakter gehört. Auffallend ist übrigens noch, wie Markus am Schlusse der Rede Jesu mit Lukas übereinstimmt, besonders auch darin, daß er nicht von einem Kommen des υἱὸς τῦ ἀνθρώπε, sondern nur von dem Kommen der βασιλεία τῦ θεῦ spricht*).

In der Geschichte der Verklärung Jesu nimmt man daran Anstoß, daß Markus von der Aeußerung des Petrus 9, 5. sagt: er habe nicht gewußt, was er sagen sollte, und dies dadurch begründet, die Jünger seien ἔκφοβοι gewesen. Unpassend habe Markus das ἐφοβήθησαν σφόδρα des Matthäus 17, 6. dahin bezogen. Hilgenfeld bemerkt, es sei so zu verstehen: Petrus wußte nicht, was er sagte, weil auch er durch die Erscheinung bestürzt war, sonst würde er nicht so geredet haben. Markus gebe also eigentlich eine Rechtfertigung seines Apostels wegen jener Worte. Bei Lukas stehen diese Worte aber ohne dieses sie so schön erklärende Motiv da, man wisse gar nicht, woher die Unwissenheit des Petrus zu erklären sei. A. a. O. S. 62. Wie wenn dieß nicht Lukas weit besser durch die Worte 9, 32. erklärt hätte, Petrus und die übrigen Jünger seien schon damals, als die Erscheinung ihren Anfang nahm, βεβαρημένοι ὕπνῳ, vom Schlaf befallen in einem halbwachen Zustande gewesen! Nicht aus Bestürzung, sondern weil er halb schlafend, halb wachend, mit träumerischem Entzücken in die reizende Erscheinung sich verlor, sagte er, als die Männer sich anschickten, hinwegzugehen: „Meister es ist so schön, daß wir hier sind, und so wollen wir drei Hütten bauen“ u. s. w., ohne zu wissen, was er sagte. Erst jetzt, als bei diesen Worten des Petrus eine Wolke die Jünger überschattete, geriethen sie bei Lukas in Furcht und auch Matthäus läßt sie in diesem Moment von großer Furcht befallen werden, nachdem gleichfalls Petrus jene Aeußerung, die Matthäus ganz unverfänglich gefunden zu haben scheint, schon gethan hat. Das Eigene der Dar-

*) Vgl. Krit. Unters. über die kan. Evang. S. 495 f.

ſtellung des Markus iſt nun dieß, daß er gleichfalls, wie Lukas, den Petrus jene Aeußerung in einem Zuſtande thun läßt, in welchem er ſeines Bewußtſeins nicht ganz mächtig war, und daher auch ſie aus dem Zuſtand, in welchem Petrus ſich befand, erklären zu müſſen glaubt, ſie aber doch nicht ſo erklärt, wie Lukas, ſondern die Urſache derſelben in etwas Anderem findet, wovon Matthäus und Lukas zwar auch reden, aber an einem anderen Orte. Trägt nun hier nicht die Darſtellung des Markus den Charakter einer Halbheit an ſich, wie ſie nur aus einer Combination der beiderſeitigen Berichte entſtanden ſein kann? Wie kommt denn überhaupt Markus dazu, jene Aeußerung des Petrus, an welcher doch Matthäus keinen Anſtoß nahm, ſo auffallend zu finden, daß ſie erſt einer Rechtfertigung bedarf? Dieſe Auffaſſung hat ihren guten Sinn bei Lukas, bei welchem die Geſchichte der Verklärung in einer Reihe von Erzählungen ſteht, die gleichmäßig darauf berechnet zu ſein ſcheinen, die Jünger in einem ungünſtigen Lichte erſcheinen zu laſſen. Iſt es alſo nicht erſt Lukas, durch welchen dem Markus ein Bedenken über jene Worte des Petrus aufging, wie wir ihn auch ſchon bisher dem Lukas in Aeußerungen über die Jünger beiſtimmen ſahen, deren Motiv nicht bei ihm, ſondern nur bei Lukas zu ſuchen iſt? Wenn er aber jene Worte des Petrus ſo nahm, warum folgte er dem Lukas nicht auch in der Erklärung, die er hierüber gab? Nur aus dem Grunde, weil er in ſeinem Urtheil über die Jünger doch nicht ſo weit gehen wollte, wie Lukas. Man denke ſich nur die von tiefer Schlafſucht befallenen Jünger, die in der Verdunklung ihres Bewußtſeins nicht einmal wiſſen, was ſie reden, welchen Contraſt bildeten ſie mit der erhabenen großartigen Lichtſcene, in deren Umgebung wir ſie erblicken! Wie ſehr mußte es ihnen an dem rechten Sinn und Verſtändniß für die Erſcheinungen aus der höheren Welt fehlen, wenn ſie nicht einmal ihr Auge für ſolche Anſchauungen offen und wach zu erhalten wiſſen! Dieſe Bedeutung hat der Schlaf, welcher die Jünger bei Lukas überfällt, er bezeichnet die zur Tiefe

niederziehende und den Aufschwung zur reinen Lichtwelt hemmende Schwerkraft der irdischen Naturen, auf analoge Weise wie Matth. 26, 43. Wenn nun bei Markus die Jünger nicht, wie bei Lukas, βεβαρημένοι ὕπνῳ, sondern ἔκφοβοι sind, so ist klar, daß dadurch das Urtheil über ihr Betragen gemildert werden soll, indem die Ursache desselben nicht in sie selbst, in einen innern Zug ihrer Natur, sondern nur in den augenblicklichen Eindruck, welchen die äußere Erscheinung auf sie machte, gesetzt wird. Markus theilt also zwar die Ansicht des Lukas über das Befremdende der Sache, hält es aber darin wieder mit Matthäus, daß er den Vorwurf, welcher in den Worten des Lukas liegt, nicht auf die Jünger selbst fallen läßt. Sie waren nur ἔκφοβοι, aber das Eigene dieser vermittelnden Darstellung ist nun, daß durch sie ein psychologischer Widerspruch entsteht, welcher weder bei Matthäus noch bei Lukas, sondern nur bei Markus stattfindet. Denn, wie läßt sich denken, daß die Jünger in demselben Moment, in welchem sie von dem Wohlgefallen und Wohlbehagen an der herrlichen Erscheinung, die sie vor sich hatten, so dahingenommen waren, daß sie, um nur diesen seligen Genuß noch länger zu haben, sich sogar Hütten bauen wollten, in einem Zustand von Furcht und Bestürzung waren? Das Eine schließt offenbar das Andere aus, und nur Markus ist es, der schon an diesem Orte von der Furcht der Jünger spricht, während die beiden Andern sie erst dann eintreten lassen, als die Wolke mit ihrem verdunkelnden Schatten über die Scene zog, was Markus zwar auch erwähnt, aber ohne etwas Weiteres über die Jünger zu sagen, zum deutlichen Beweis, daß er den Eindruck, welchen die Wolke auf sie machte, schon anticipirt hat. Wie eine solche, so heterogene Elemente äußerlich verknüpfende Darstellung anders entstanden sein kann, als aus einer Combination der beiden Relationen, bei welcher die oberflächliche Betrachtung über den tiefer liegenden Unterschied hinwegsah, möchte in der That schwer zu begreifen sein. Es gibt daher kaum einen andern Abschnitt, in welchem so klar, wie in dem vorliegenden, die Abwei-

chungen zwischen Markus und den beiden Andern aus dem secundären Verhältniß sich erklären lassen, in welchem er überhaupt zu ihnen steht. Die weiteren Sätze bei Markus V. 9—13 sind in Vergleichung mit Matth. V. 9—13 bloße Variationen, durch welche der einfache Sinn des Matthäus mehr verdunkelt als verdeutlicht worden ist. Mark. V. 9 ist wenigstens der Satz καὶ πῶς γεγρ. sehr unklar.

Auf die Verklärungsscene folgt bei den drei Synoptikern die Geschichte der Heilung eines Dämonischen, an welchem sich die Jünger vergebens versucht hatten. Markus 9, 14 f. stellt die Sache so dar: Jesus habe, als er mit den drei Jüngern, welche die Zeugen der Verklärung waren, vom Berge herabkam, die übrigen Jünger, von einer großen Volksmenge umgeben, mit Schriftgelehrten, von welchen nur bei Markus die Rede ist, in einem Streite begriffen gefunden, welcher, wie es scheint, eben die Heilung des Dämonischen betraf. Vergleicht man den einfachen Uebergang bei Matthäus 17, 14, so kann man in der Scene bei Markus nur eine Erweiterung sehen, welcher die Reflexion zu Grunde liegt, was wohl, während die drei Vertrauten auf dem Berge der Verklärung waren, indeß die Uebrigen, die man um jener willen nicht vergessen durfte, gethan haben mögen. Da die nachher erzählte Wunderheilung Jesu einen schon geschehenen Heilungsversuch der Jünger voraussetzt, so war es demnach am Passendsten, ihn in diese Zwischenzeit zu verlegen. Wie man schon hierin in den Gedankenzusammenhang des Markus hineinblicken kann, so scheint er auch in der Schilderung des Erstaunens, mit welchem das Volk, als es Jesum sah, in rascher freudiger Bewegung zu seiner Begrüßung zusammenlief, demselben nur den Eindruck geliehen zu haben, mit welchem er selbst den vom Verklärungsberge herabsteigenden Herrn begleitete. Dieser erweiternden Anlage der Erzählung entspricht der Inhalt des Folgenden. Nach Matthäus warf der Dämon den Besessenen zuweilen bald in's Feuer, bald in's Wasser. Dieß darf bei Markus nicht fehlen,

aber zuvor ſchildert er mit Lukas die minder auſſerordentlichen Zuſtände des Dämoniſchen V. 18, vgl. Luk. 9, 39. Für den Zweck der weiteren Ausmalung beſchreibt er nicht nur, als Jeſus den Dämoniſchen herbeizubringen befahl, mit Lukas den dabei ausgebrochenen Paroxysmus, ſondern verſchafft ſich auch noch eine neue Gelegenheit dazu durch die Frage, die er Jeſum an den Vater des Knaben machen läßt, wie lange ſchon dieſer Krankheitszuſtand dauere, wobei wir nun erſt vollends den ganzen Jammer deſſelben erfahren, daß nemlich der Knabe ſchon von Kindheit an in dieſem Zuſtand iſt, und daß, wobei nun der Bericht des Matthäus eingreift, der Dämon ihn öfters ſogar in Feuer und Waſſer werfe, um ihn zu verderben. Auch der Heilungsakt erfolgt bei Markus nicht ſo einfach wie bei Matthäus und Lukas. Jeſus erinnert den bittenden Vater zuerſt an die Bedingung des Glaubens und nachdem der Vater mit lautem Ruf und unter Thränen geſagt hatte: „ich glaube, hilf meinem Unglauben,“ ſprach Jeſus erſt das den Geiſt bedrohende Wort, in Folge deſſen er aufſchreiend und nochmals den Knaben gewaltig umherzerrend entwich, ſo daß der Knabe wie todt da lag, und Jeſus ihn, wie bei den Todtenerweckungen, aufrichtete. So umſtändlich dieſe Erzählung lautet, ſo enthält ſie doch nichts, was ſich nicht aus der Eigenthümlichkeit des Markus erklären ließe, die Berichte der Vorgänger da, wo es in ſeinem Intereſſe zu ſein ſcheint, zu analyſiren und, was ſie nur einfach melden, in ſeine einzelnen Momente auseinanderzulegen. Beſonders aber ſcheint mir dieſe neue Wundererzählung mit den beiden zunächſt vorhergehenden 7, 31. 8, 22 unter denſelben Geſichtspunkt zu gehören und Markus ſomit, nachdem er das Verfahren Jeſu zuerſt bei der Heilung eines Taubſtummen, ſodann bei der eines Blinden ſo anſchaulich als möglich gemacht hat, die Abſicht zu haben, auch von dieſer weiteren Species der Wunderheilungen Jeſu, der Heilung der Dämoniſchen, einen gleich anſchaulichen Begriff zu geben. Bei keinem andern Wunder dieſer Art iſt die dabei ſich äußernde Thätigkeit Jeſu in ihrem Verlauf und im

Zusammenhang der einzelnen, den Wunderakt bedingenden Momente so genau fixirt. Wie so die Darstellung des Markus einen neuen Beleg seiner schriftstellerischen Eigenthümlichkeit gibt, so erscheint Markus auch darin in seinem secundären Verhältniß, daß das eigentliche Moment, das die Erzählung bei den beiden Andern hat, bei ihm abgeschwächt ist, das Unvermögen der Jünger, und der scharfe Tadel, welchen Jesus deßhalb über sie ausspricht. Es kann bei Matthäus, wenn man V. 20 vergleicht, keinem Zweifel unterliegen, daß Jesus unter der γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη V. 17 die Jünger versteht, noch weniger läßt sich bei Lukas etwas anderes annehmen, da bei Lukas diese Erzählung zu demselben Abschnitt gehört, in welchem die Schattenseite der Jünger in einer Reihe von Zügen so stark hervortritt. Bei Markus steht nun zwar auch der Tadel der γενεὰ ἄπιστος in demselben Zusammenhang V. 19, aber theils tritt die Beziehung auf die Jünger schon durch die erweiterte Darstellung zurück, theils wird die Frage der Jünger V. 28 weit milder als bei Matthäus beantwortet. Ganz analog verhält sich Markus bei der folgenden Todesverkündigung zu den beiden Andern. Er berichtet sie beinahe ganz gleichlautend mit Matthäus, kann aber doch nicht bergen, daß ihm auch das harte Wort, das Lukas über die Jünger hinzufügt, nicht unbekannt ist, und sagt daher nicht bloß wie Matthäus, daß die Jünger betrübt wurden, sondern mit einem matten Nachklang der Worte des Lukas, daß sie die Rede Jesu nicht verstanden, und sich scheuten, ihn zu fragen.

Der vom Rangstreit der Jünger ausgehende Abschnitt V. 33—50 macht den Erklärern wegen seines unklaren Zusammenhanges ganz besondere Schwierigkeiten. Selbst Hilgenfeld weiß sich hier nicht anders zu helfen, als durch die auch sonst von ihm hingeworfene Vermuthung der Nichturſprünglichkeit des gegenwärtigen Markus, eine Ausflucht, welche der von ihm vertheidigten Ansicht zu keiner sehr großen Empfehlung gereichen kann. So lückenhaft auch der Zusammenhang sein mag, so fragt sich vor allem, ob

eine ſolche Zuſammenhangsloſigkeit außerhalb des ſchriftſtelleriſchen Charakters des Markus liegt, und ob ſich nicht wenigſtens ein äußerer Faden erkennen läßt, an welchem ſeine Gedankenreihe fortläuft. Gleich im Eingang verräth ſich ſeine Abhängigkeit von Matthäus dadurch, daß er, obgleich er die Erzählung vom Stater übergeht, doch die Rückkehr Jeſu nach Kapernaum aus ihr aufnimmt. Wie er auch ſonſt ſolche an Lokalitäten geknüpfte Züge liebt, wird der Uebergang auf die Sache ſelbſt durch die Frage gemacht, welche Jeſus, ſobald er in dem Hauſe war, an die Jünger richtete: „worüber ſie auf dem Wege ſich miteinander unterredet haben?“ So hat auch bei Lukas Jeſus den Herzensgedanken der Jünger geſehen, Markus aber ſpinnt ſeinen künſtlichen Eingang dadurch noch weiter aus, daß er ganz anders als bei Matthäus, wo die Jünger von ſelbſt mit der Frage: „wer der Größere im Himmelreich ſei?“ vor Jeſu treten, ſie nur mit Stillſchweigen auf die Frage Jeſu antworten läßt, weil ſie darüber, wer der Größere ſei? auf dem Wege ſich unterredet hatten. Während bei Matthäus und Lukas das Erſte, was Jeſus thut, iſt, daß er ein Kind in die Mitte ſtellt, wird dagegen bei Markus der allgemeine Satz vorangeſtellt: „wer der Erſte ſein will, werde der Letzte von Allen ſein und der Diener von Allen.“ Man kann nun freilich ſagen, Markus knüpfe die Darſtellung des Kindes an den Rangſtreit ſo an, daß er ſie, wie Matthäus, als Entgegnung auf die Rangſtreitigkeiten der Jünger gefaßt wiſſen wollte, und doch breche er dieſe Beziehung, ſtatt ſie wirklich feſt zu halten, dadurch wieder ab, daß er ſtatt einer Ermahnung zur Demuth vielmehr eine Ermahnung zur Kindesliebe folgen laße, während doch offenbar nicht die Kindesliebe, ſondern die Kindeseinfalt einen richtigen Gegenſatz zum Ehrgeiz bilde (Hilgenf. a. a. O. S. 63); allein daſſelbe thut ja auch Lukas und es hindert nichts, anzunehmen, daß Markus dem Lukas folgt. Die Hauptſache aber iſt, daß die Stelle ſelbſt, genauer betrachtet, keineswegs blos eine Ermahnung zur Kindesliebe enthält. Wenn Jeſus Kinder aufnehmen heißt, wie

ihn selbst, so liegt der Nachdruck seiner Worte nicht auf den Kindern, sondern auf ihm, sofern er sich an die Stelle der Kinder setzt. Er ermahnt daher nicht zur Kindesliebe, als solcher, oder zur Aufnahme der Kinder, noch auch zu einem Kindessinn, wie ihn die Kinder selbst haben, sondern zu einem solchen Demuthssinn, der sich auch zu dem Kleinsten herablassen kann, um in ihm das Höchste zu ehren. Die Größe, von welcher hier die Rede ist, kann ihren Maaßstab nur in dem Verhältniß der Jünger zu Jesu haben; je näher einer Jesu steht, um so größer ist er. Somit ist der Sinn der Worte V. 37: Groß ist nicht der, der sich über alles hinweg, unmittelbar Jesu an die Seite setzt, sondern nur wer seine Größe dadurch zeigt, daß er auch im Geringsten und Kleinsten, auch in Kindern das findet, was ihn Jesu nahe bringt, und worin er sich mit ihm Eins wissen kann. Durch Liebe zu den Kindern zeigt man sich also Jesu würdig, diese Liebe zu den Kindern selbst aber beruht auf der Fähigkeit, sich auch zu dem Kleinsten herabzulassen, und nur diese mit Verläugnung seiner selbst sich herablassende Demuth ist es eigentlich, die Jesus zur Bedingung der Größe in seinem Reiche macht. Der Grundgedanke ist derselbe, wie in der Parabel Matth. 25, 31 f., wo Jesus auch sagt: was man einem der Geringsten gethan habe, habe man ihm selbst gethan. Was also der Gesinnung ihren wahren Werth gibt, ist, daß man auch im Geringsten und Niedrigsten der absoluten Beziehung sich bewußt wird, die es zum Reiche Gottes oder zur Person Jesu habe, was ohne Demuth und ohne eine von allem Aeußerlichen abstrahirende Selbstverläugnung nicht geschehen kann. Man ist daher nur in demselben Verhältniß groß, in welchem man auch klein ist, wie dies bei Markus und Lukas ziemlich gleichlautend als allgemeine Wahrheit ausgesprochen ist. Wenn nun Lukas unmittelbar nach diesem Ausspruch Jesu den Johannes mit den Worten auftreten läßt: „Meister, wir haben einen gesehen, der in deinem Namen die Dämonen austrieb, und wir haben es ihm niedergelegt, weil er nicht mit uns nachfolgte,“ so kann dies nur so

genommen werden, wie wenn Johannes mit dieser Instanz Jesu entgegnen wollte: wie wenig das, was im Namen Jesu geschieht, immer auch das Wahre und Rechte sei, könne man daraus sehen, daß es auch solche gebe, welche, ohne zu seinen Jüngern zu gehören, sich doch seines Namens bedienen, worauf Jesus zur Beseitigung dieser Instanz und zur Berichtigung des Mißverständnisses erwiedert, ein solcher sei doch wenigstens nicht gegen sie, und es sei somit auch ein solcher Gebrauch seines Namens keine Einwendung gegen die im Vorangehenden enthaltene allgemeine Wahrheit, daß es bei allem, was man thut, vor allem darauf ankomme, ob es in seinem Namen geschieht. So aufgefaßt gibt nicht nur der Abschnitt Luk. 9, 46—50 einen vollkommenen befriedigenden Sinn, sondern er stimmt auch mit der ganzen Tendenz des Abschnitts, zu welchem er gehört, auf's Beste zusammen. Er fügt sich von selbst in die Reihe der Züge ein, mit welchen Lukas hier die Zwölf nach ihrem für das Reich Gottes noch so wenig empfänglichen Sinn darstellen will. Wie unmittelbar vorher geradezu gesagt wird, daß das Verständniß der Worte Jesu vor ihnen verhüllt gewesen sei, wie unmittelbar nachher derselbe Johannes mit seinem Bruder Jakobus das strafende Wort Jesu sich zuzieht, daß sie nicht wissen, welcherlei Geistes sie seien, so kann auch die dazwischen stehende Erzählung nur einen zu derselben Charakteristik gehörenden Zug enthalten. Bei Markus folgt, wie bei Lukas, auf den Ausspruch Jesu in Betreff der Kinder die Erwiederung des Johannes. Wenn nun auch die Abhängigkeit des Markus von Lukas in dieser Zusammenstellung nicht schon daraus zu schließen ist, daß das Ungeschickte und Unangemessene der Rede des Johannes nicht so klar in die Augen fällt, wie bei Lukas, bei welchem der ganze Zusammenhang des Abschnitts den Gesichtspunkt, von welchem aus sie aufzufassen ist, von selbst feststellt, so fragt sich um so mehr, wie sich bei Markus das Folgende dazu verhält. Markus schiebt unmittelbar darauf, ehe er dem Matthäus in dem parallelen Abschnitt Kap. 18 weiter folgt, einen aus der Instruk-

tionsrede Jeſu an die Jünger 10, 42 genommenen Ausſpruch ein. Er hängt jedoch mit dem Vorhergehenden nur dadurch zuſammen, daß auch in ihm von einem Thun im Namen Jeſu die Rede iſt. Wie alſo der, der im Namen Jeſu Dämonen austreibt, wenn er auch kein Jünger Jeſu iſt, doch nicht zu den Gegnern zu rechnen iſt, ſo wird auch der, der den Jüngern im Namen Chriſti einen Becher Waſſers reicht, ſeinen Lohn nicht verlieren; ſo großen Werth hat alſo alles, auch das Geringſte, was im Namen Jeſu geſchieht. Aber will denn Jeſus hier nur davon reden, welchen Werth das habe, was in ſeinem Namen geſchieht, will er nicht vielmehr die Jünger über das Verkehrte ihres Rangſtreits belehren? Wollte man ſich aber auch über die Aeußerlichkeit des Zuſammenhangs V. 14 hinwegſetzen, ſo iſt es doch im Folgenden nicht möglich, mit Markus weiter zu gehen, ohne den Faden des Zuſammenhangs vollends zu verlieren. Er lenkt nun wieder zu Matthäus hinüber und zwar gerade an der Stelle, wo es auch bei Matthäus höchſt unklar iſt, wie die Rede von dem σκανδαλίζειν Anderer plötzlich übergeht zu jenem σκανδαλίζειν, das ohne Beziehung auf andere nur innerlich in dem Menſchen ſelbſt iſt. Eine neue Schwierigkeit liegt aber noch beſonders darin, daß man bei Markus V. 43 gar nicht weiß, wer die μικροὶ πιστεύοντες ſind, vor deren Verführung ſo ernſtlich gewarnt wird. Bei Matthäus verſteht es ſich von ſelbſt, daß es die Kinder ſind, von welchen zuvor die Rede war. Aber iſt denn bei Markus von den Kindern in demſelben Sinn die Rede, wie bei Matthäus, wie kann Markus von den Kindern ſchlechthin ſagen, ſie ſeien πιστεύοντες? Es zeigt ſich hier eine weitere Differenz zwiſchen Matthäus und Lukas, zwiſchen welchen Markus in der Mitte ſteht. Bei Matthäus und Lukas werden die Jünger, um ihnen das Unchriſtliche ihres Rangſtreits vorzuhalten, auf die Kinder hingewieſen. Wenn aber Jeſus bei Lukas von den Kindern ſagt, daß wer eines von ihnen aufnehme, ihn ſelbſt aufnehme, ſo werden die Kinder dadurch nur als diejenigen bezeichnet, die auf der un-

terſten Stufe des Reiches Gottes ſtehen, zu welchen man ſich daher ohne Demuth und Selbſtverläugnung nicht herablaſſen kann, um auch in ihnen einen Gegenſtand zu ſehen, in welchem man ſich ſeiner abſoluten Beziehung zu Jeſus bewußt wird. Ueber die ſittliche Beſchaffenheit der Kinder ſelbſt iſt hiermit noch nichts ausgeſagt. Matthäus hat nun zwar auch denſelben Ausſpruch Jeſu, aber er gibt ihm eine untergeordnete Stellung, indem er einen andern Ausſpruch Jeſu voranſtellt, in welchem die Kinder auch poſitiv als die prädicirt werden, welche die dem Reiche Gottes adäquate ſittliche Beſchaffenheit haben. „Wenn man nicht umkehrt, um zu werden, wie die Kinder ſind, nicht die Demuth hat, die die Kinder haben, kann man nicht in das Reich Gottes kommen.“ Iſt nun in dieſem Zuſammenhang bei Matthäus von den μικροὶ πιστεύοντες die Rede, ſo iſt von ſelbſt klar, daß die Kinder wegen jener poſitiven ſittlichen Beſchaffenheit als πιστεύοντες bezeichnet werden, wie unbeſtimmt iſt aber bei Markus, wer die πιστεύοντες ſind, und warum ſie ſo genannt werden, da ja zuvor nur, wie bei Lukas, von dem δέχεσθαι ἓν τῶν τοιούτων παιδίων ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου die Rede war? Es läßt ſich unmöglich verkennen, daß Markus, nachdem er ſich zuvor an Lukas gehalten hat, nachher ſich zu Matthäus wendet, und die ganze Rede, wie er ſie gibt, eine bloße Compoſition aus den beiden Parallelen bei Matthäus und Lukas iſt. Hilgenfeld meint freilich, nehme man an, Markus habe ſich anfangs an Lukas, dann an Matthäus gehalten, ſo müſſe man ſich billig darüber wundern, weßhalb er gerade die Worte des Lukas V. 48, durch welche noch ein gewiſſer Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden feſtgehalten werde, übergangen haben ſollte. Umgekehrt gebe aber gerade die Zuſammenhangsloſigkeit des Markus eine ſehr genügende Erklärung, weßhalb Lukas nach jener kleinen Nachhülfe das Folgende auslaſſe. A. a. O. S. 64 f. Die Sache iſt jedoch einfach dieſe: während bei Lukas ſich auch nicht die geringſte Spur einer Abhängigkeit von Markus zeigt, läßt ſich die Darſtellung des Markus ſo rein in die Be-

ſtandtheile auflöſen, aus welchen ſie aus den Parallelen bei Matthäus und Lukas zuſammengeſetzt iſt, daß wir zu ihrer Erklärung nichts weiter nöthig haben. Wollte man den Markus dem Lukas voranſtellen, ſo müßte man doch weiter fragen, woher Markus dieſe eigene Darſtellung der Rede Jeſu erhalten hat, warum wollen wir alſo ſeine Quelle nicht bei Lukas annehmen, bei welchem wir dieſelbe Form, nur reiner und beſtimmter, finden? Aus Lukas hat demnach Markus den erſten Theil ſeiner Rede, nur mit dem Unterſchied, daß er die Wahrheit, die der Handlung Jeſu zu Grunde liegt, als allgemeinen Satz voranſtellt, während ſie bei Lukas nachfolgt und der Handlung Jeſu ſelbſt, ſo fern ſie ein Kind betrifft, mehr angepaßt iſt? *Ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτος ἔσται μέγας.* Die Kleinheit der Kinder, nicht ihre ſittliche Beſchaffenheit, ſondern zunächſt nur der Gedanke, daß ſie, ſo klein und gering ſie ſind, doch auch in den Augen Jeſu etwas gelten und ein Gegenſtand ſeiner Aufmerkſamkeit und Liebe ſind, iſt die vermittelnde Vorſtellung für die Lehre, die Jeſus den Jüngern gibt, daß die wahre Größe nicht in der Selbſterhebung, ſondern in der Selbſterniedrigung beſtehe. Daß Markus, wenn er die Worte Jeſu in der angemeſſenen Form, die ſie bei Lukas haben, bei ihm ſchon vor ſich gehabt hätte, dies nicht wohl übergangen haben würde, läßt ſich nicht behaupten, da Markus auch nur, um zu variiren, den bei Lukas nachſtehenden Satz vorangeſtellt haben kann, ſtellte er ihn aber voran, ſo fiel die Veranlaſſung hinweg, den Worten Jeſu die durch die erſt nachfolgende Handlung bedingte Form zu geben. Wie die Aeußerung des Johannes ſich nur äußerlich anreiht, ſo hängt auch der Ausſpruch Jeſu V. 41 nur durch eine äußere Gedankenverbindung mit dem Vorhergehenden zuſammen. Was V. 42 folgt, iſt aus Matth. 18, 6 f. genommen mit Modifikationen und Erweiterungen, die für die Sache ſelbſt höchſt unweſentlich ſind, und nur den Zweck zu haben ſcheinen, eine gar zu wörtliche Wiederholung zu vermeiden. So iſt, was Matthäus 18, 8 in Einem Satze ausdrückt: *εἰ δὲ ἡ χείρ σε ἢ ὁ πούς σε σκανδαλίζει σε, καλόν σοί*

ἐστιν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν χωλὸν ἢ. κυλλὸν · u. ſ. w., von Markus V. 43 f. in zwei Sätze aufgelöst, in dem einen iſt von dem σκανδαλίζειν der χεὶρ und dem εἰσελθεῖν κυλλὸν, in dem andern von dem σκανδαλίζειν des πὸς und dem εἰσελθεῖν χωλὸν die Rede, worauf erſt noch das σκανδαλίζειν des ὀφθαλμὸς folgt, und bei jedem dieſer drei Sätze ſteht der zwecklos wiederkehrende Refrain: ὅπυ ὁ σκώληξ αὐτῶν u. ſ. w. Was noch die beiden letzten Verſe V. 49 und 50 betrifft, ſo ſcheint Markus hier, wie wenn er ſich ſelbſt ſeiner gar zu großen Abhängigkeit in dem Vorangehenden bewußt wäre, noch einen um ſo energiſcheren Anlauf zu einem ſelbſtſtändigen Schluß nehmen zu wollen, er gibt aber dadurch nur einen neuen Beweis dafür, wie wenig er aus eigenen Mitteln zu leiſten vermag. Wie man auch die beiden Schlußverſe nehmen mag, der nur äußerlich angeknüpfte Gedanke iſt unklar, ſchief und aus ſo verſchiedenartigen Elementen zuſammengeſetzt, daß es unmöglich iſt, das, was Markus ſagen will, in einer klaren, in ſich zuſammenhängenden Vorſtellung zuſammenzufaſſen. Auch die wahrſcheinlichſte Erklärung zeigt nur, wie künſtlich die Gedankenverbindung dieſer Stelle iſt. Ewald erklärt ſie ſo: Soll der ächte Bürger des Gottesreiches jede Veranlaſſung zum Böſen ſtreng meiden, und wäre es zum eigenen empfindlichen Schmerzen und Schaden am Leibe: ſo darf er vorzüglich auch dem böſen Auge, d. i. dem Neide (Mark. 7, 22) nicht nachgeben und ſich dadurch verführen laſſen, Streit und Unfrieden in der Gemeinde zu ſtiften (Mark. 43—48. Matth. 18, 8. 9, vgl. 5, 29 f.). Denn wer böſen verführeriſchen Antrieben nachgiebt, der bereitet ſich gleichſam ſelbſt wie ein Opfer zum Höllenfeuer vor, und weil er das ſchöne Salz, womit Gott von Anfang an den Geiſt des Menſchen gewürzt hat, ſalzlos d. i. fade werden ließ, alſo das für dieſes Leben völlig unerſetzliche Gut eines geſund urtheilenden und geſund wirkenden Geiſtes vernichtete, ſo muß jeder der Art erſt durch das Höllenfeuer wieder geſalzen werden, damit doch dieß Opfer nicht ohne das nach Lev.

2, 13 zu jedem Opfer gehörige Salz bleibe; kein anderes Salz, (keine andere Reinigung) als das hölliſche Feuer ſelbſt bleibt über, wenn das Salz im Menſchen ſalzlos geworden: bewahrt alſo lieber das Salz in euch, die Beſonnenheit und den Frieden unter einander, V. 49. (Die drei erſten Evangelien S. 286). Nach dieſer Erklärung liegt das Hauptmoment des Zuſammenhangs in dem Auge V. 47, ſofern das Motiv des Neides ſich in ihm äußert. Allein Hand, Fuß und Auge ſtehen hier nur beiſpielsweiſe neben einander, ohne daß dem Auge eine beſondere Beziehung neben jenen beiden andern gegeben wird. Es fragt ſich daher, ob der Verfaſſer ſelbſt dieſen Zuſammenhang beabſichtigt hat. In jedem Fall iſt der Hauptbegriff der beiden letzten Verſe, das Salz in ſo verſchiedenen Beziehungen genommen, daß der Gedanke, in welchem ſie zuſammengefaßt werden ſollen, als höchſt geſucht erſcheint. Das Salz iſt das ſalzende Feuer der Hölle, das wirkliche Salz bei dem Opfer, der Geiſt als das Princip der Vernünftigkeit und Beſonnenheit und noch ſpeciell des Friedens. Was hat den Verfaſſer zu dieſer künſtlichen Gedankenverbindung veranlaßt? Vielleicht iſt es doch nur die Stelle Luk. 14, 32—35, in welcher in einem Zuſammenhang, in welchem wenigſtens von dem ἐρωτᾶν τὰ τῆς εἰρήνης die Rede iſt, der aus der Bergrede Matth. 5, 13 genommene Spruch vom Salz gleichfalls die Schlußſentenz bildet. Es fehlt daher nur noch der das Salz mit dem Feuer vermittelnde Gedanke, welchen der Gebrauch darbot, die Speisopfer, ehe ſie zum Feuer des Altars gebracht wurden, mit Salz zu ſalzen, 3 Moſ. 2, 13.

Mark. 10, 1 — 13, 27.

Kap. 10, 1 f. geht Markus mit Weglaſſung des weiteren Inhalts von Matth. 18 auf Matth. 19, 1 f. über, um die bei Lukas fehlende Erklärung Jeſu über die Eheſcheidung zu geben. Die folgenden Stücke, die Einſegnung der Kinder 10, 13—16., die Unterredung mit dem reichen Jüngling nebſt der Rede des

Petrus 10, 17—31, die Vorherſagung des Todes 10, 32—34 haben auch die beiden andern Evangeliſten in derſelben Ordnung. Die Bitte der Söhne des Zebedäus 10, 35—45 fehlt hier bei Lukas, wie auch die Parabel des Matthäus 20, 1 f., ſowohl bei Markus als Lukas, aber bei der Heilung des Blinden zu Jericho 10, 46—52 ſind die drei Synoptiker wieder parallel.

Bei der Frage über die Eheſcheidung weicht Markus auf mehrfache Weiſe von Matthäus ab. Bei Matthäus geht Jeſus zuerſt auf das uranfängliche Verhältniß von Mann und Weib zurück, und das moſaiſche Geſetz kommt erſt dadurch zur Sprache, daß die Phariſäer ſich auf daſſelbe berufen, um aus ihm eine Einwendung gegen Jeſus zu entnehmen, bei Markus fragt Jeſus ſelbſt ſogleich nach dem moſaiſchen Geſetz, um die Beſtimmungen deſſelben, dem urſprünglichen Verhältniß gegenüber, als eine bloße Nachſicht gegen die Herzenshärtigkeit des Volks darzuſtellen. Hierin kann man nur eine zufällige Umſtellung ſehen. Wichtiger aber iſt, daß bei Markus gerade die Beſtimmung fehlt, in welcher bei Matthäus das Hauptmoment der ganzen Frage liegt. Während bei Matthäus die Phariſäer nur fragen, ob es erlaubt ſei, die Frau aus jeder Urſache zu entlaſſen, ob alſo nicht blos im Falle des Ehebruchs, ſondern auch aus jedem andern beliebigen Grunde die Entlaſſung geſtattet ſei, geht bei Markus ihre Frage dahin, ob es überhaupt, ganz abgeſehen von dem Grunde dazu, erlaubt ſei, die Frau zu entlaſſen. Demgemäß lautet nun auch bei Markus die Antwort Jeſu unbedingt verneinend, bei Matthäus aber wird der Fall des Ehebruchs ausdrücklich als der einzige bezeichnet, der zur Auflöſung der Ehe berechtige. Es wird allgemein angenommen, daß die Darſtellung des Markus hier unmöglich für die urſprüngliche gehalten werden kann, aber wie ſoll man es ſich erklären, daß er hier in einem ſo bedeutenden Punkte abweicht, und den von Jeſus auch in der Bergrede Matth. 5, 32 hervorgehobenen Fall völlig unbeachtet läßt? Ohne Zweifel liegt der Grund in einer Reflexion, zu welcher Markus durch die Art und

Weiſe, wie Jeſus ſeine Antwort motivirt, beſtimmt worden iſt. Beruht die Ehe auf dem urſprünglichen, durch die Schöpfung begründeten Verhältniß der beiden Geſchlechter zu einander, ſind beide Theile durch das eheliche Verhältniß ſo zuſammengewachſen, daß die Zweiheit in der Einheit aufgehoben iſt, ſo erſcheint von dieſem Geſichtspunkt aus der Ehebruch als etwas ſo Unnatürliches, daß er im Grunde gar nicht als etwas Beſonderes in Betracht kommt. Tritt aber gleichwohl der Fall des Ehebruchs ein, ſo gilt von ihm derſelbe Grundſatz, durch welchen Jeſus jede Auflöſung des ehelichen Bandes verbietet, daß der Menſch nicht trennen ſoll, was Gott zuſammengefügt hat. Der Ehebruch iſt an ſich ein ſolcher Akt menſchlicher Willkür, die faktiſche Auflöſung des von Gott geknüpften Bandes, und es braucht daher nicht mehr geſetzlich ausgeſprochen zu werden, was faktiſch ſchon vorhanden iſt. Indem alſo Markus das beſonders in's Auge faßt, daß Jeſus die Ehe ganz aus dem Geſichtspunkt des urſprünglichen natürlichen Verhältniſſes der beiden Geſchlechter betrachtet, denkt er ſich auch den Ehebruch in dem Verbot V. 9 begriffen. Wie die Scheidungen nur eine Folge der σκληροκαρδία ſind, ſomit nur etwas, was nicht ſein ſollte, ſo gilt dasſelbe noch mehr von dem Ehebruch, als der Urſache der Scheidungen. Der Ehebruch kommt daher gar nicht beſonders in Betracht, oder wenn er beſonders fixirt werden ſoll, könnten die Worte Jeſu nur ſo genommen werden: wie der Ehebruch nur als eine willkürliche Auflöſung des ehelichen Bandes angeſehen werden kann, ſo darf dieſes Band auch ſonſt nicht auf irgend eine Weiſe willkürlich gelöst werden. Daß Markus V. 12 auch von einer Entlaſſung des Mannes durch die Frau ſpricht, ſoll, wie man meint, den römiſchen Standpunkt des Evangeliſten beurkunden. Wie kam aber der Evangeliſt dazu, den in Judäa mit Phariſäern redenden Jeſus auf einmal auf den römiſchen Standpunkt ſich ſtellen zu laſſen, oder wie läßt ſich denken, daß ihn blos der Parallelismus der Rede zu dieſer Gleichſtellung der Frau mit dem Manne veran-

laßt habe?*) Betrachtet er als das Hauptmoment der Rede Jesu das ursprüngliche, von Gott geordnete Verhältniß der beiden Geschlechter, welchem zufolge Mann und Frau so zusammengehören, daß beide zusammen in der Ehe eine und dieselbe Persönlichkeit bilden, was folgt daraus natürlicher, als die gleiche Berechtigung der beiden Ehegatten? Es ist auf beiden Seiten das gleiche Recht, aber auch die gleiche Versündigung gegen die von Gott eingesetzte Heiligkeit der Ehe. Von diesem leitenden Gesichtspunkt aus erklärt sich wohl auch die weitere Differenz, daß die bei Matthäus sich anschließende Rede über die εὐνοῦχοι bei Markus fehlt. Schon das Unklare des Zusammenhanges der bei Matth. 19, 10 folgenden Worte konnte den Markus sehr leicht bestimmen, sie lieber ganz wegzulassen. Denn, wie soll man sich das οὐ συμφέρει γαμῆσαι als Folgerung aus dem Vorangehenden denken**), und wie hängt dieses οὐ συμφέρει γαμῆσαι mit der folgenden Rede über die ἐγκράτεια und die verschiedenen Arten derselben zusammen? Aber muß man nicht sogar an der in dieser Stelle enthaltenen Empfehlung der ἐγκράτεια eben aus dem Grunde Anstoß nehmen, weil sie zu dem Gesichtspunkt nicht paßt, von welchem aus hier das eheliche Leben betrachtet wird? Ist die Zusammengehörigkeit der beiden Geschlechter die von Anfang an festgesetzte göttliche Ordnung, die durch menschliche Willkür nicht auf-

*) Wäre, wie Ewald (die drei ersten Evangelien S. 305) meint, der damals allbekannte Fall des Weibes des Vierfürsten von Galiläa die Veranlassung zu einer im allgemeinen so auffallenden Anfrage gewesen, so begreift man nicht, wie das specifische Moment der Frage bei Matthäus so ganz verloren gehen konnte.

**) Hätten die Jünger Jesu entgegengehalten, daß es nach so strengen Grundsätzen über Schließung und Gültigkeit der Ehe eigentlich besser sei, gar nicht zu heirathen, so würden sie der von Jesu ausgesprochenen sittlichen Ansicht von der Ehe auf eine Weise entgegengetreten sein, welche eine ganz andere Erwiderung von Seite Jesu hätte veranlassen müssen.

gehoben werden darf, ſo gilt auch von der ἐγκρίσις derſelbe Grundſatz, daß der Menſch nicht trennen darf, was Gott zuſammengefügt hat. Wie läßt ſich daher annehmen, daß Jeſus in einem ſo unmotivirten Zuſammenhang von der ἐγκρίσις geſprochen habe? Hielt dieſe Reflexion den Markus ab, dem Matthäus weiter zu folgen, ſo ſcheint er doch darin den Matthäus noch vor Augen gehabt zu haben, daß er Jeſum die Schlußworte ſeiner Rede über die Eheſcheidung ebenſo nur an die Jünger richten läßt, wie auch bei Matthäus erſt nachher noch in einem Geſpräch zwiſchen Jeſus und ſeinen Jüngern die ἐγκρίσις zur Sprache kommt.

Bei den folgenden Stücken ſind die Abweichungen minder bedeutend, aber auch hier verhält ſich Markus zu den beiden andern durchaus ſo, daß man ſeinen größtentheils wörtlichen Parallelen nicht folgen kann, ohne von dem Einen immer wieder auf den Andern verwieſen zu werden. Wie er in dem Ausſpruch Jeſu über die Kinder V. 15 mit Lukas 18, 17 zuſammenſtimmt, ſo iſt die bei Lukas fehlende Handauflegung der gleiche Schluß, wie bei Matthäus. In dem Geſpräch Jeſu mit dem reichen Jüngling läßt Matthäus den Jüngling Jeſum fragen: welche Gebote er halten ſolle? bei Markus aber, wie bei Lukas, ſagt Jeſus ſelbſt ſogleich: τὰς ἐντολὰς οἶδας. Dagegen iſt der Jüngling nicht, wie bei Lukas, πλούσιος σφόδρα, ſondern, wie bei Matthäus, ἔχων κτήματα πολλά. Derſelbe Satz, welcher bei Matthäus heißt: παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδυνατόν ἐστι, παρὰ δὲ θεῷ πάντα δυνατά, bei Lukas: τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις, δυνατά ἐστι παρὰ τῷ θεῷ, lautet bei Markus ſo: παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, ἀλλ' οὐ παρὰ τῷ θεῷ, πάντα γὰρ δυνατά ἐστι παρὰ τῷ θεῷ; wie wenn auch ſo wieder, wenigſtens durch den Gleichlaut der letzten Worte, von Matthäus zu Lukas eingelenkt werden ſollte. Bei Matthäus ſagt Jeſus 19, 20 nach den Worten δυσκόλως πλούσιος u. ſ. w. πάλιν δὲ λέγω ὑμῖν u. ſ. w. Markus aber läßt ihn V. 24 dieſelben Worte wie V. 23 wiederholen, nur mit der mildernden Wendung, daß es für die πεποιθότες ἐπὶ τοῖς χρήμασι

ſo ſchwer ſei, nicht für den Reichthum an ſich, ſondern das Vertrauen auf ihn. Das Wort Jeſu zu Petrus lautet bei Markus, da Matth. 20, 28 bei ihm fehlt, beinahe ganz wie bei Lukas, (man vergleiche beſonders: ἐὰν μὴ λάβῃ — καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον) und doch heißt es auch hier nicht, wie bei Lukas γονεῖς ἢ ἀδελφὰς, ſondern, wie bei Matthäus, ἢ ἀδελφὰς ἢ ἀδελφὰς ἢ πατέρα ἢ μητέρα, und der Schlußſatz des Matthäus: πολλοὶ δὲ u. ſ. w. darf gleichfalls nicht fehlen. Wenn Matthäus und Lukas bloß ſagen: wer Haus, Eltern u ſ. w. verlaſſe, werde das Verlaſſene vielfältig wieder empfangen, ſo kann Markus ſich nicht enthalten, den dem Verluſt entſprechenden Erſatz zu ſpecifiziren, und einen ſolchen, Häuſer, Brüder, Schweſtern u. ſ. w., ſo ſeltſam dieß lautet, in der jetzigen Welt wieder empfangen zu laſſen. Wo eine ſo wörtliche Uebereinſtimmung theilweiſe immer wieder von dem Einen zu dem Andern überſpringt, iſt gewiß die Annahme die natürlichſte, daß eine ſolche Darſtellung ſelbſt nur eine Zuſammenſetzung aus den beiden parallelen Relationen iſt, und der Schluß liegt ſehr nahe, daß ſo gut Markus jedenfalls ſo Vieles aus Matthäus entlehnt hat, er auch das Andere aus einer gleichen Quelle geſchöpft haben kann. Anders läßt ſich die Sache auch vom Standpunkt des Lukas aus nicht betrachten. Welche eigene Erſcheinung wäre es, wenn ſich Lukas immer nur ſo weit an Markus gehalten hätte, als er ihn mit Matthäus nicht übereinſtimmend fand? Setzen wir dagegen voraus, daß bei Markus dieſelbe Abhängigkeit nach beiden Seiten hin ſtattfand, ſo bleibt er auch darin ſich gleich, daß er auf der Grundlage ſeiner beiden Vorgänger nur ſo weit eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit erſtrebt, als dieß innerhalb des Gegebenen theils durch Erläuterungen und Erweiterungen auf dem Wege der Reflexion, theils durch die ſein ekleftiſches Verfahren leitende Methode der Anordnung geſchehen konnte. Immer iſt ſowohl in dem, was er ausläßt, als in dem, was er aufnimmt, eine gewiße Methode in ſeinem Verfahren. Die bei Matthäus 20, 1 f. folgende

Parabel überging er wohl nicht deßwegen, weil sie bei Lukas fehlt, sondern theils wegen der ungeschickten Unterbrechung, die der geschichtliche Gang durch sie erleidet, theils weil das Wesentliche ihres Inhalts auch schon durch die aus Matthäus von ihm aufgenommene Sentenz V. 31 ausgedrückt ist. Auch fragt sich, ob er überhaupt weitere Parabeln geben wollte. Die von Lukas einer andern, für die Jünger noch ungünstigeren Stelle (22, 24 f.) vorbehaltene Bitte der Söhne des Zebedäus, die er unmittelbar ihnen selbst, nicht, wie Matthäus, ihrer Mutter in den Mund legte, überging er nicht, da sie auch hier für die Jünger charakteristisch ist. Sie war der faktische Beleg für das Urtheil des Lukas über die Jünger, das er nun nicht nöthig hatte, einzurücken, daß die Jünger die Worte Jesu nicht verstanden haben, und ihr Sinn ihnen verborgen geblieben sei, Luk. 18, 34. Daß er den Lukas auch in den von ihm unbenützt gelassenen Abschnitten nicht ganz aus dem Auge verlor, beweist der verstärkende Zusatz, welchem er die Rede Jesu durch die Vergleichung seines Todes mit einem *βάπτισμα* gab, V. 38 f. Woher anders sollte dieser bildliche Ausdruck genommen sein als aus Lukas 12, 50?

Bemerkenswerth ist in der Geschichte der Blindenheilung zu Jericho, daß Markus, während er doch dem Lukas nicht einmal die Bekehrung des Zacchäus nacherzählt, gleichwohl mit Lukas nur von Einem Blinden weiß. War er freilich mit dem geheilten Blinden so genau bekannt, daß er selbst seinen Namen angeben konnte, so konnte er auch ohne den Lukas die Erzählung des Matthäus berichtigen. Wer möchte aber glauben, daß der sonst so abhängige Schriftsteller gerade für Namen und Zahlen eine so eigene sichere Quelle hatte? Auch darin stimmt er dem Lukas bei, daß er Jesum vom Volke den Nazaräer genannt werden läßt, und Jesu die Worte in den Mund legt: *ἡ πίστις σε σεσωκέ σε.* So bleibt das Einzige, was ihn mit Matthäus verknüpft, der Ort der Heilung, beim Ausgang aus Jericho, nicht beim Eingang. Daß er in Ansehung dieses Punktes bei Matthäus blieb, war nur con-

sequent, da bei Lukas die Verlegung der Heilung auf den Ausgang damit zusammenhängt, daß Jesus V. 5 zu Zacchäus sagt: „heute muß ich in deinem Hause bleiben.“ Wollte er erst in Jericho bleiben, so konnte noch von keiner beim Ausgang aus Jericho geschehenen Handlung die Rede sein.

Kap. 11 erzählt Markus, ohne die Parabel von den anvertrauten Pfunden, welche Lukas hier 19, 11 f. voranstellt, Matthäus erst in den eschatologischen Reden 25, 14 f. gibt, den Einzug Jesu in Jerusalem, die Reinigung des Tempels, die bei Lukas fehlende Verfluchung des Feigenbaums und die Antwort Jesu auf die Streitfrage der Hohepriester, Schriftgelehrten und Aeltesten, die bei den drei Evangelisten in derselben Ordnung folgt.

In der Erzählung des Einzugs Jesu in Jerusalem schließt sich Markus näher an Lukas, als an Matthäus an. Es fehlt das alttestamentliche Citat, der ungeschickte Ausdruck des Matthäus in Betreff der beiden Esel ist vermieden und der Einziehende ist ausdrücklich als König begrüßt. Zwar heißt es bei Markus 11, 10: *εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαβίδ*, aber des Lukas *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος βασιλεύς* ist auch so aufgenommen, und seine Umwandlung in die *βασιλεία* scheint nur aus Rücksicht auf Matthäus geschehen zu sein, um die *βασιλεία* mit dem von Matthäus genannten David zu verbinden. Auch darin ist Markus gleichlautend mit Lukas, daß es nicht blos heißt V. 3, Jesus habe gesagt: *ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ* u. s. w., sondern dies nachher auch als wirklich geschehen erzählt wird, V. 5, vgl. Luk. 19, 31. 34, aber doch wird die Antwort der Jünger nicht, wie bei Lukas, mit den Worten gegeben: *ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει*, sondern es greift nun auch der Bericht des Matthäus wieder ein, und wie es bei Matthäus von den Jüngern heißt, daß sie gethan haben, *καθὼς προσέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς* 21, 6., so sagt auch Markus: *εἶπον αὐτοῖς καθὼς ἐνετείλατο ὁ Ἰησοῦς*, 11, 5. Daß aber Markus, ungeachtet er sich hier so genau an Lukas hält, sich doch nicht veranlaßt sah, weiter mit ihm zu gehen, wenn nun

Lukas Jeſum über Jeruſalem weinen und das der Stadt bevorſtehende Schickſal ausſprechen läßt, hat gar nichts Befremdendes, auch wenn er den Lukas vor ſich hatte, da Lukas nach dem ſcharfen Gegenſatz, in welchen er ſich zum Judenthum und Judaismus ſetzte, ſolche Contraſte liebte, die nicht im Sinne des die Gegenſätze vermeidenden Markus ſein konnten. Wie Lukas den Rangſtreit der Jünger gerade an die Stelle ſetzte, wo ein ſolches Benehmen am meiſten auffallen mußte, ſo konnten auch die Thränen, die hier Jeſus über Jeruſalem weint, an keinem andern Ort einen ſo ergreifenden Eindruck bewirken, indem beides ſich ſchroff entgegenſteht, die ihren König feierlich empfangende und die in ihrer Verblendung ſchon auf der Schwelle ihres Untergangs ſtehende Stadt. Je charakteriſtiſcher ſolche Gegenſätze für Lukas ſind, um ſo weniger können wir uns wundern, daß in ihnen die Individualität der beiden Schriftſteller in ihrem Unterſchied hervortritt.

Einen unverkennbaren Beweis des ſelbſtſtändigen Pragmatismus des Markus ſieht Hilgenfeld in der 11, 12 f. folgenden Erzählung, bei welcher ſogar Saunier ſeine Unabhängigkeit anerkennen und ihm das Zeugniß des beſten Zuſammenhangs und einer trefflichen Ordnung geben müſſe. Seine Abweichungen ſeien der Art, daß ſie nur dazu dienen können, die Geſchichte in ein richtigeres Licht zu ſtellen und tragen das Gepräge der Wahrheit ſo ſtark an ſich, daß man kein Bedenken tragen dürfe, dem Markus hier den Vorzug zu geben. Er gebe der Austreibung der Käufer aus dem Tempel eine andere Stellung, vertheile den Verlauf der Geſchichte vom verdorrten Feigenbaum in verſchiedene Zeitmomente, und vermeide die Unwahrſcheinlichkeit, daß alles das, was Matthäus 21, 14—22 in Einer Reihe erzählt, noch am Tage der Ankunft vorgefallen ſei. A. a. O. S. 71. Es iſt wahr, bei Markus wird alles mehr auseinandergelegt und in der Aufeinanderfolge ſeiner einzelnen Momente dargeſtellt, aber iſt dieß ein Vorzug, wenn dadurch nur der Eindruck des Geſchehenen geſchwächt wird, und die urſprüngliche Tendenz der evangeliſchen

Ueberlieferung verloren geht? Wie sehr paßt es bei den beiden andern Evangelisten zu dem Bilde des in seiner königlichen Würde einziehenden Messias, wenn er unmittelbar nach dem Einzug das ihm als Messias zukommende religiöse Werk vornimmt, und in dem heiligen Eifer, welchen der Anblick des entweihten Tempels gleich bei dem ersten Eintritt in ihm wecken mußte, nicht säumt, sondern rasch zu dieser That schreitet, die, zu welcher Zeit sie auch geschehen mochte, nur in dem Bewußtsein des höheren Berufs, in dessen erhabenem Licht die Scene des Einzuges ihn dem Volke gezeigt hatte, von ihm vollbracht werden konnte? Wie ganz anders stellt sich dagegen die Sache dar, wenn Jesus bei Markus nach dem Einzug zwar auch in den Tempel geht, aber nur um in ihm sich umzusehen (περιβλεψάμενος πάντα V. 11.) und wie mit bedächtiger Vorsicht vorläufig seine Dispositionen für den folgenden Tag zu treffen. Wer sieht hier nicht den Standpunkt des der lebendigen Ueberlieferung schon ferner stehenden Schriftstellers, welcher die nüchterne Reflexion, mit welcher er sich den wahrscheinlichen Hergang der Sache zurechtzulegen sucht, auf den Handelnden selbst übertrug? Wie er hier offenbar Entschluß und That trennt, Jesum am ersten Tag nur den Entschluß der That fassen, die That aber erst am folgenden Tag ausführen läßt, so ist es dieselbe, die Einheit einer Handlung in ihre verschiedene Momente auflösende und diese selbst auseinanderhaltende Reflexion, wenn er in der Erzählung von dem Feigenbaum das, was Matthäus in der Einheit einer unmittelbaren Anschauung darstellt, in zwei besondere Momente auseinanderlegt. Bei Matthäus ist der Baum in demselben Momente, in welchem Jesus den Fluch ausgesprochen hat, auch schon verdorrt, bei Markus hören zwar die Jünger den Ausspruch Jesu, aber sie sehen noch nichts von seiner Wirkung, erst am folgenden Tag fällt ihnen auf, daß das geschehen sei, was nach dem Worte Jesu geschehen sollte. Das Wunder nimmt so erst allmälig seinen Verlauf, und Markus läßt dem Zuschauer auch hier, wie 7, 31. 8, 22 gleichsam Zeit, der Hand-

lung Jesu mit seiner das Eine mit dem Andern zusammenhaltenden Reflexion zu folgen. Dieses Analysiren und Specifiziren gehört zur schriftstellerischen Methode des Markus, bei den Wundererzählungen aber kommt diese Anschauungsweise in Widerstreit mit dem Charakter des Wunders, denn je mehr die Wirkung von der Ursache getrennt wird und je mehr Vermittelndes dazwischen liegt, um so weniger erscheint das Wunder als der unmittelbare Act, der zum Begriff des Wunders gehört. Noch auffallender aber hat den Markus die Gewohnheit, seine Reflexion in die Erzählung hineinzulegen, um den Gegenstand desselben so durchsichtig als möglich zu machen, zu einem Widerspruch mit der Sache selbst verleitet, wenn er V. 13 die eigene Bemerkung macht, es sei ja nicht die Zeit für Feigen gewesen. Hiermit ist zwar sehr natürlich erklärt, warum Jesus nur Blätter, keine Feigen fand, nicht aber, wie Jesus erwarten konnte, Feigen zu finden, wo, der Natur der Sache nach, keine zu finden waren. Es bleibt schlechthin unbegreiflich, wie Markus den Widerspruch übersehen konnte, welcher dadurch in die Handlungsweise Jesu kam, sicher aber lag die Veranlassung zu diesem Mißgriff darin, daß er die Gelegenheit, aus eigenen Mitteln eine zur Erklärung der Sache dienende Bemerkung beizufügen, nicht unbenutzt lassen wollte. Je gewisser er hier die unpassende Bemerkung nur seiner eigenen Reflexion entnommen hat, um so gewisser dürfen wir auch sonst bei solchen erläuternden Zusätzen keine andere Quelle voraussetzen. Wie er hier seine Armuth an eigenen Mitteln selbst verräth, so kann auch der Schluß seiner Erzählung der Scene im Tempel nur als ein Beweis seiner Abhängigkeit von Lukas angesehen werden. Die Schriftgelehrten und Hoheprieſter, sagt Markus V. 18 f., haben nicht gewußt, wie sie ihn aus dem Wege räumen sollten, aus Furcht vor dem Volk, das von dem gewaltigen Eindruck seiner Lehre ganz hingenommen war. Woher kommt hier auf einmal das ἐκπλήττεσθαι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, da ja Jesus noch gar nicht im Tempel gelehrt haben konnte, wenn er, nach dem kurzen

Beſuch am Abend des Tages des Einzugs, am andern Morgen zwar wieder in den Tempel gekommen war, aber nur um die Käufer und Verkäufer auszutreiben? Lukas erzählt daſſelbe, aber er motivirt es anders, nicht blos durch den Akt der Tempelreinigung, ſondern durch tägliches Lehren im Tempel. Obgleich Markus nur von der Tempelreinigung ſpricht, kann er doch nicht umhin, den Eindruck, welchen Jeſus auf das Volk macht, auch ſeiner διδαχῇ zuzuſchreiben, auf welche geſuchte Weiſe wird nun aber dieſer Eindruck der διδαχῇ motivirt, wenn er zwar Jeſum nicht, wie Lukas, mehrere Tage im Tempel lehren läßt (worin er dem Lukas deßwegen nicht folgen konnte, weil er auf den Tag nach der Tempelreinigung die Wahrnehmung des verdorrten Feigenbaumes verlegte) aber dafür das ſtrafende Wort, mit welchem Jeſus die Käufer und Verkäufer vertrieb, auch zu einem διδάσκειν machte? Καὶ ἐδίδασκε, λέγων αὐτοῖς, ὲ γέγραπται u. ſ. w. Warum genügte ihm denn nicht die Tempelreinigung, wenn er doch nur von ihr geſprochen hatte, als Urſache des Eindrucks, welchen Jeſus auf das Volk machte? Oder warum blieb er nicht bei der Darſtellung des Matthäus ſtehen? Woher anders kann dieſes künſtliche Einflechten des διδάσκειν ſein, als aus Lukas? Wie wenig er aber, mag er ſich freier bewegen, oder mehr auf die Seite des Lukas hinüberneigen, ſeinen Hauptführer Matthäus vergeſſen kann, zeigen die aus einer ganz andern Stelle des Matthäus genommenen Schlußverſe V. 24—26, durch welche er hier den Matthäus ſelbſt zu ergänzen ſucht. Es iſt ihm nicht genug, in dem Wunder am Feigenbaum einen Beweis der Allmacht des Glaubens zu ſehen, und vom glaubensvollen Gebet zu erwarten, daß man erhalte, um was man bittet, er ſetzt auch noch die Bereitwilligkeit der Sündenvergebung als die Bedingung des wahren Gebets hinzu. So iſt nun zwar aus der übergangenen Bergrede dieſe Stelle vom Gebet Matth. 6, 14 f. hier noch beigebracht, aber gewiß nicht ſehr paſſend, da, wenn Jeſus aus Veranlaſſung des Wunders am Feigenbaum vom Glauben und glaubensvollem Ge-

Weiſe, wie Jeſus ſeine Antwort motivirt, beſtimmt worden iſt. Beruht die Ehe auf dem urſprünglichen, durch die Schöpfung begründeten Verhältniß der beiden Geſchlechter zu einander, ſind beide Theile durch das eheliche Verhältniß ſo zuſammengewachſen, daß die Zweiheit in der Einheit aufgehoben iſt, ſo erſcheint von dieſem Geſichtspunkt aus der Ehebruch als etwas ſo Unnatürliches, daß er im Grunde gar nicht als etwas Beſonderes in Betracht kommt. Tritt aber gleichwohl der Fall des Ehebruchs ein, ſo gilt von ihm derſelbe Grundſatz, durch welchen Jeſus jede Auflöſung des ehelichen Bandes verbietet, daß der Menſch nicht trennen ſoll, was Gott zuſammengefügt hat. Der Ehebruch iſt an ſich ein ſolcher Akt menſchlicher Willkür, die faktiſche Auflöſung des von Gott geknüpften Bandes, und es braucht daher nicht mehr geſetzlich ausgeſprochen zu werden, was faktiſch ſchon vorhanden iſt. Indem alſo Markus das beſonders in's Auge faßt, daß Jeſus die Ehe ganz aus dem Geſichtspunkt des urſprünglichen natürlichen Verhältniſſes der beiden Geſchlechter betrachtet, denkt er ſich auch den Ehebruch in dem Verbot V. 9 begriffen. Wie die Scheidungen nur eine Folge der σκληροκαρδία ſind, ſomit nur etwas, was nicht ſein ſollte, ſo gilt dasſelbe noch mehr von dem Ehebruch, als der Urſache der Scheidungen. Der Ehebruch kommt daher gar nicht beſonders in Betracht, oder wenn er beſonders fixirt werden ſoll, könnten die Worte Jeſu nur ſo genommen werden: wie der Ehebruch nur als eine willkürliche Auflöſung des ehelichen Bandes angeſehen werden kann, ſo darf dieſes Band auch ſonſt nicht auf irgend eine Weiſe willkürlich gelöst werden. Daß Markus V. 12 auch von einer Entlaſſung des Mannes durch die Frau ſpricht, ſoll, wie man meint, den römiſchen Standpunkt des Evangeliſten beurkunden. Wie kam aber der Evangeliſt dazu, den in Judäa mit Phariſäern redenden Jeſus auf einmal auf den römiſchen Standpunkt ſich ſtellen zu laſſen, oder wie läßt ſich denken, daß ihn blos der Parallelismus der Rede zu dieſer Gleichſtellung der Frau mit dem Manne veran-

laßt habe?*) Betrachtet er als das Hauptmoment der Rede Jesu das ursprüngliche, von Gott geordnete Verhältniß der beiden Geschlechter, welchem zufolge Mann und Frau so zusammengehören, daß beide zusammen in der Ehe eine und dieselbe Persönlichkeit bilden, was folgt daraus natürlicher, als die gleiche Berechtigung der beiden Ehegatten? Es ist auf beiden Seiten das gleiche Recht, aber auch die gleiche Versündigung gegen die von Gott eingesetzte Heiligkeit der Ehe. Von diesem leitenden Gesichtspunkt aus erklärt sich wohl auch die weitere Differenz, daß die bei Matthäus sich anschließende Rede über die εὐνοῦχοι bei Markus fehlt. Schon das Unklare des Zusammenhanges der bei Matth. 19, 10 folgenden Worte konnte den Markus sehr leicht bestimmen, sie lieber ganz wegzulassen. Denn, wie soll man sich das οὐ συμφέρει γαμῆσαι als Folgerung aus dem Vorangehenden denken**), und wie hängt dieses οὐ συμφέρει γαμῆσαι mit der folgenden Rede über die εὐνοχία und die verschiedenen Arten derselben zusammen? Aber muß man nicht sogar an der in dieser Stelle enthaltenen Empfehlung der εὐνοχία eben aus dem Grunde Anstoß nehmen, weil sie zu dem Gesichtspunkt nicht paßt, von welchem aus hier das eheliche Leben betrachtet wird? Ist die Zusammengehörigkeit der beiden Geschlechter die von Anfang an festgesetzte göttliche Ordnung, die durch menschliche Willkür nicht auf-

*) Wäre, wie Ewald (die drei ersten Evangelien S. 305) meint, der damals allbekannte Fall des Weibes des Vierfürsten von Galiläa die Veranlassung zu einer im allgemeinen so auffallenden Anfrage gewesen, so begreift man nicht, wie das specifische Moment der Frage bei Matthäus so ganz verloren gehen konnte.

**) Hätten die Jünger Jesu entgegengehalten, daß es nach so strengen Grundsätzen über Schließung und Gültigkeit der Ehe eigentlich besser sei, gar nicht zu heirathen, so würden sie der von Jesu ausgesprochenen sittlichen Ansicht von der Ehe auf eine Weise entgegengetreten sein, welche eine ganz andere Erwiderung von Seite Jesu hätte veranlassen müssen.

in von Matthäus ab, daß er den fragenden Schriftgelehrten das von Jesu Gesagte billigend wiederholen und zur Bekräftigung hinzusetzen läßt, die Liebe Gottes und des Nächsten sei mehr werth, als alle Opfer und Brandopfer, worauf auch Jesus mit dieser Rede sich zufrieden bezeugt, und einer solchen Gesinnung ihre Befähigung für das Reich Gottes zuerkennt, V. 32—34. Fragt man, wie Markus zu dieser Erweiterung kommt, so ist nicht zu übersehen, daß er gleich anfangs diese Erzählung unter einen andern Gesichtspunkt stellt als Matthäus. Während bei dem letztern Pharisäer und Sadducäer gleichsam mit einander wetteifern, Jesu verfängliche Fragen vorzulegen, verräth der bei Markus auftretende Schriftgelehrte keine solche Absicht, sondern es ist vielmehr das Wohlgefallen an der treffenden Antwort, welche Jesus den Sadducäern gegeben hat, was ihn bestimmt, Jesum über das größte Gebot zu befragen. Der Schluß der Erzählung spricht daher nur bestimmter aus, was gleich anfangs im Sinne des Fragenden lag, die bei ihm sich äußernde Empfänglichkeit für das Reich Gottes. Zu dieser Auffassung der Sache veranlaßte den Markus vielleicht schon die Darstellung des Matthäus selbst, sofern bei dem letztern nicht recht klar ist, wie der fragende νομικός als πειράζων eine so verfängliche Absicht bei dieser Frage haben konnte. Noch mehr scheint Lukas dazu mitgewirkt zu haben. Was Lukas am Schlusse der Rede über die Auferstehung sagt 20, 39 einige der Schriftgelehrten haben darauf erwiedert: διδάσκαλε, καλῶς εἶπας blickt deutlich durch in den Worten des Schriftgelehrten bei Markus V. 32: καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπας. Nahm er davon die Veranlassung zu einer milderen Auffassung dieser Rede, so muß nur um so mehr auffallen, wie er nach einem so entgegenkommenden Einverständniß des Fragenden und Antwortenden zum Schlusse hinzusetzen kann: καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι V. 34. Zur Rechtfertigung des Markus wird gesagt: der Schlußsatz bilde offenbar den Schluß aller an Jesum gerichteten verfänglichen Fragen und stehe daher bei Mat-

thäus, wo Jesus dieses Verfahren zuletzt dadurch erwidere, daß er 22, 41—46 die versammelten Pharisäer durch die Fragen über das Verhältniß des Messias zu David in die Enge treibe, an der vollkommen richtigen und passenden Stelle. Markus weiche aber von Matthäus darin ab, daß er diesen Worten gar nicht mehr dieselbe Beziehung und Bedeutung gebe, sie von den Wechselreden mit den Pharisäern und Sadducäern lostrenne, und als Lehrvortrag an das Volk im Tempel über eine Meinung der in der dritten Person angeführten Schriftgelehrten darstelle. Deßhalb habe er jene Schlußformel hier nicht stehen lassen können, sondern habe sie einen Schritt zurück, an das Ende der Rede vom größten Gebot stellen müssen, wo sie freilich nicht recht passend stehe, aber doch auch nicht so unpassend, wenn man sie nicht blos auf das unmittelbar Vorhergehende beziehe, sondern allgemeiner als Schluß aller vorher erzählten Fragen an Jesus fasse. Hilgenfeld a. a. O. S. 75 f. Unpassend steht sie auch so, und man muß fragen, warum sie nicht lieber ganz fehlt. Sie steht passend bei Matthäus 22, 46 und Lukas 20, 40, bei Markus aber konnte sie nach den Modifikationen, die er mit den Reden Jesu vorgenommen hatte, keine schickliche Stelle mehr finden, auch zu V. 27 hätte sie nicht gepaßt, da gleich darauf wieder eine Frage folgt. Da er sie gleichwohl auch in seinem Text irgendwo setzen zu müssen glaubte, so sieht man hieraus nur seine Abhängigkeit und zwar namentlich auch von Lukas, welcher sie auch unmittelbar vor die Rede Jesu über den Davidssohn setzt, aber in einem ganz andern Sinn. Markus hat aber überhaupt in diesem ganzen Abschnitt einen eigenen Gebrauch von den Schlußformeln des Matthäus und Lukas gemacht. Die Worte, mit welchen er die Parabel von den Weingärtnern schließt: καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον V. 12 sind aus Matth. 22, 22, hier aber stehen sie am Schlusse der Rede vom Zinsgroschen. Da er nun die Schlußformel schon verwendet hatte, so hat er sich für den Schluß der Rede vom Zinsgroschen an Lukas gehalten, dessen Schluß: καὶ θαυμάσαντες

ἐπὶ τῇ ἀποκρίσει αὐτοῦ ἐσίγησαν 20, 26, in den Worten V. 17 καὶ ἐθαύμασαν ἐπ' αὐτῷ wiedergegeben ist. Aus beiden zugleich ist die Schlußformel V. 34: καὶ οὐδεὶς ἐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι genommen, aber auch sie steht, wie jene erste, an einem andern Orte.

Wie Markus, wenn er bei Matthäus auf größere Redestücke stößt, sich gern zu Lukas hinüberwendet, so war es ihm ohne Zweifel erwünscht, den Inhalt der bei Matthäus 23, 1. f. folgenden langen Rede Jesu gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten mit den kurzen Sätzen des Lukas 20, 45. f. geben zu können, aus welchem er auch die Erzählung von dem Scherflein der Wittwe aufnahm. Absichtlich will Markus die Thätigkeit Jesu im Tempel nicht blos durch Streitunterredungen mit Einzelnen der Pharisäer und Schriftgelehrten, sondern auch durch Lehrvorträge vor dem Volk schildern. Daraus ist die eigene Form zu erklären, in welcher Markus die Rede Jesu von Christus als dem Davidssohn gibt. Er rechnet sie zu den von Jesus im Tempel vor dem Volk gehaltenen Lehrvorträgen. Damals trat Jesus mit den Worten auf: „Wie können die Schriftgelehrten sagen, daß Christus der Sohn Davids ist, wenn doch David selbst ihn seinen Herren nennt?“ Daran hatte, setzt Markus hinzu, das in großer Zahl versammelte Volk seine Freude, und hörte ihm gern zu. Wie kann aber dieß, muß man fragen, die ursprüngliche Form dieser Rede gewesen sein? Gibt es irgend eine Frage, durch welche Jesus seine ebenso heimtückischen als disputirsüchtigen Gegner in die Enge treiben und zu ihrer öffentlichen Beschämung zum Schweigen bringen konnte, so ist es unstreitig diese rein dialektische *).

*) Dialektisch ist die Frage zu nehmen, nicht wie sie Ewald (die drei ersten Evangelien S. 320.) nimmt: sie sagen immer nur, der Messias sei der Sohn Davids, aber daß er noch etwas ganz anders sein müsse, könnten sie ja als Schriftgelehrte schon aus der Stelle Ps. 110, 1. nach ihrer eigenen Ansicht von der Gültigkeit des Bibelworts ersehen. Daß der Mes-

An keiner andern Stelle iſt die Formel, mit welcher Matthäus die Rede Jeſu ſchließt: οὐδὲ ἐτόλμησέ τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι, mehr an ihrem Ort. Wenn Lukas dieſe Formel derſelben Rede Jeſu voranſtellt, ſo will er Jeſum das Bewußtſein ſeiner ſiegenden Ueberlegenheit ebendadurch ausſprechen laſſen, daß er ſeinen geſchlagenen Gegnern auch noch dieſes für ihren Scharfſinn ſo peinliche Räthſel entgegenhält. Die Frage erſcheint ſo als eine ganz für den dialektiſchen Kampf mit den Gegnern beſtimmte und geeignete Waffe. Wie paßt ſie aber zu einem Lehrvortrag vor dem Volk? Wie konnte das Volk darüber urtheilen und welchen Zweck hätte eine ſolche Frage für das Volk gehabt? Es iſt klar, die Frage hat ihren Sinn nur da, wo die, deren Sache es iſt, ſolche Fragen zu beantworten, ſelbſt zugegen ſind, um auf ſie Rede und Antwort zu geben, hätte aber Jeſus nur vor dem Volk, gleichſam im Rücken der Schriftgelehrten, davon geſprochen, daß ſie dieſe Behauptung über Chriſtus aufſtellen, ohne den Widerſpruch löſen zu können, in welchen ſie mit der Pſalmſtelle kommt, ſo hätte jeder denken müſſen, warum er dieſe Frage nicht den Schriftgelehrten ſelbſt vorhält, um zu ſehen, was ſie darauf zu ſagen haben. Die Frage verliert in der Stellung und in der Form, in welcher ſie Markus gibt, ſo ſehr ihr eigentliches dialektiſches Moment, daß wir in ihr nur einen ſchwachen Nachklang ihrer urſprünglichen Bedeutung haben. Nachdem aber einmal die Streitunterredungen Jeſu den milden Ton angenommen hatten, in welchen ſie Markus in der Frage des Schriftgelehrten V. 28 übergehen läßt, war auch eine ſo unmittelbar an

---

ſias in dieſer Pſalmſtelle von David Herr genannt werde, wurde ſo wenig geläugnet, als daß er der Sohn Davids ſei. Wie er aber beides zugleich ſein könne, Sohn und Herr Davids, da es doch zum Begriff des Sohns gehört, nicht der Herr desjenigen zu ſein, deſſen Sohn er iſt, dieß war die Frage. Die Frage konnte nur ſo beantwortet werden, daß man gerade auf das Prädikat am wenigſten Gewicht legte, das für die Schriftgelehrten das Hauptprädikat war, den Sohn Davids.

die Gegner gerichtete Streitfrage nicht mehr an ihrer Stelle, es mußte auch ihr ihre Spitze genommen werden.

Kap. 13 enthält die eschatologische Rede Jesu. Gleich im Eingang begegnet uns die Eigenthümlichkeit des Markus sowohl in der weiteren Ausmalung der Größe des vor den Augen Jesu und der Jünger stehenden Tempels (ποταποὶ λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαὶ — βλέπεις ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομὰς V. 1. 2. bei Matthäus 24, 1: ἐ βλέπετε πάντα ταῦτα, bei Lukas 21, 5: λίθοις καλοῖς καὶ ἀναθήμασι κεκόσμηται), als auch in der Sicherheit, mit welcher er das κατ' ἰδίαν des Matthäus ergänzt. Der Sinn dieses Ausdrucks scheint ihm nicht erschöpft, wenn Jesus den Inhalt des Folgenden an die sämmtlichen Jünger richtet, er beschränkt ihn daher auf den vertrauteren Kreis, die vier auch sonst (vgl. 1, 29) zusammengenannten, Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas. Daß er eine andere Quelle für diese Notiz gehabt habe, als jenes κατ' ἰδίαν, wäre gegen alle Analogie. Im Folgenden bewegt sich seine Rede so zwischen der des Matthäus und der des Lukas, daß sie bald mit der einen bald mit der andern Inhalt und Ausdruck theilt. Sehr bezeichnend ist für diese Getheiltheit zwischen zwei verschiedenen Darstellungen, daß Markus als Gegenstand der Rede Jesu weder die Parusie und das Weltende mit Matthäus, noch die Zerstörung Jerusalems mit Lukas bestimmter angibt. Wie wenn er des Matthäus: πότε ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος; und des Lukas: πότε οὖν ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον, ὅταν μέλλῃ ταῦτα γενέσθαι; in einem schwebenden mittleren Ausdruck vereinigen wollte, sagt er: πότε ταῦτα ἔσται καὶ τί τὸ σημεῖον, ὅταν μέλλῃ πάντα ταῦτα συντελεῖσθαι; In den zunächst folgenden Versen 5—8 sind, ungeachtet der großen Uebereinstimmung der drei Evangelisten, einzelne Ausdrücke bei Markus, die immer nur dem Einen der beiden Andern angehören, wie z. B. ὅτι ἐγώ εἰμι V. 6. vgl. Luk. V. 8., ἀρχαὶ ὠδίνων ταῦτα V. 8. vgl. Matth. V. 8. Die drei Verse 5—8., in welchen die mit

dem Auftreten falſcher Meſſias und mit dem Ausbruch von Unruhen und Kriegen beginnende Zeit beſchrieben wird, enthalten das erſte Moment dieſer eſchatologiſchen Rede. Das zweite bilden die Verſe 9—13. Vergleichen wir den Matthäus und Lukas, ſo ſind die beiden bei Matthäus unmittelbar verbundenen Sätze: *τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλῖψιν καὶ ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τὸ ὄνομά μου* V. 9. für Lukas nur der äußere Rahmen für das von ihm in ſie eingetragene Bild der Apoſtelverfolgungen geworden, und zwar iſt es unverkennbar das pauliniſche Intereſſe, das dieſen Evangeliſten dabei geleitet hat. Konnte Jeſus, wenn er den prophetiſchen Blick in die kommenden Zeiten richtete, auch die Schickſale ſeiner Jünger nicht unerwähnt laſſen, welcher Apoſtel gab durch ſeine ganze apoſtoliſche Laufbahn reichere Beiträge zu dem hier entworfenen Gemälde, als der Apoſtel Paulus? Von wem konnte, wie von ihm, geſagt werden, daß er *εἰς συναγωγὰς καὶ φυλακὰς* überliefert, *ἐπὶ βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας* geführt worden ſei? Von wem konnte in vollerem Sinne geſagt werden: *ἀποβήσεται δὲ ὑμῖν εἰς μαρτύριον*? Der Sinn dieſer Worte iſt gewiß nur ſehr ſchwach ausgedrückt, wenn ſie nur ſagen ſollen: es wird euch ablaufen zum Zeugniß, oder es wird euch Gelegenheit geben, Zeugniß abzulegen. Bezeichnet *ἀποβήσεται* nach der Bedeutung des Worts das letzte Ziel, in das etwas ausläuft, hier alſo den Endausgang, welchen das *μαρτύριον* nehmen wird, worauf anders iſt es natürlicher zu beziehen, als auf den Märtyrertod? Und was hätte denn dem pauliniſchen Verfaſſer des Evangeliums, wenn er von dem ſprach, was der Apoſtelberuf zur Folge haben werde, näher liegen können, als der Gedanke an den ſchon damals erfolgten Märtyrertod ſeines Apoſtels? Auch die folgenden, zur Ermuthigung und Beruhigung der Jünger geſprochenen Worte, welche bei Matth. K. 24. fehlen, aber bei ihm ſchon in der Rede Jeſu K. 10, 19. f. ihre Stelle gefunden haben, erhalten in dem Zuſammenhang, in welchem ſie bei Lukas ſtehen, neben ihrer allgemeinen Bedeutung

eine speciellere Beziehung auf den Apostel Paulus. Welches Interesse Lukas für diesen Theil der eschatologischen Rede hatte, erhellt auch daraus, daß er den Uebergang ausdrücklich mit der Bestimmung macht, πρὸ δε τούτων πάντων, noch ehe die die Zerstörung Jerusalems einleitenden Ereignisse eintreten, somit in der Periode, in welche ganz besonders die Wirksamkeit des Apostels Paulus fällt, werden die Jünger diese Erfahrungen ihres apostolischen Berufs zu machen haben. Wie verhält sich nun aber Markus zu den beiden Andern? Da sich in diesem Abschnitt der Rede der eigenthümliche Charakter des Lukasevangeliums nicht wohl verkennen läßt, so kann das ursprüngliche Motiv, aus welchem dieses Moment der Rede hervorging, nur bei Lukas vorausgesetzt werden, und Markus erst durch Lukas zu derselben Abweichung von Matthäus bestimmt worden sein, um so mehr aber schloß sich sodann Markus an die auch bei Lukas zu Grunde liegende Stelle des Matthäus 10, 19. f. an. Es ist dieß besonders auch V. 9. bei den Worten εἰς μαρτύριον αὐτοῖς der Fall, in welchen das μαρτύριον eine ganz andere Beziehung hat, als bei Lukas. Sagt man mit de Wette zu Mark. V. 10., Markus nehme hier Matth. 24, 14. herauf, indem er den Gedanken hineinlege, die Jünger mußten diese Verfolgungen leiden, damit das Evangelium zuvor (πρῶτον, ehe alles Andere geschehe), verkündigt werde, so ist hiemit freilich, wie Hilgenfeld mit Recht bemerkt, so gut wie nichts erklärt. Markus hat ja aber die Worte εἰς μαρτύριον αὐτοῖς nicht aus Matth. 24, 14., sondern aus Matth. 10, 18., wo sie ganz in demselben Zusammenhang stehen. Die noch dabei stehenden Worte καὶ τοῖς ἔθνεσι (vgl. Matth. 24, 14. πᾶσι τοῖς ἔθνεσι) hat er hinweggelassen, da sie überflüssig wurden, wenn er mit Matth. 24, 14. fortfuhr: καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη u. s. w. Auch die Schlußworte dieses Abschnitts Mark. V. 13. ὁ δὲ ὑπομ. — σωθήσεται stehen sowohl Matth. 10, 22. als 24, 13. Von V. 14. an verläßt Markus den Lukas, um ganz dem Matthäus zu folgen. V. 14—32. ist beinahe durchaus

eine wörtliche Wiederholung aus der parallelen Stelle des Matth. V. 15—36. Nur fehlt nicht nur V. 18. das für Matth. V. 20. characteriſtiſche σαββάτῳ, ſondern es ſind auch die VV. 26. 27. 28. hinweggelaſſen, und ſtatt εὐθέως V. 29. heißt es bei Mark. V. 24: ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, was ſo ziemlich daſſelbe iſt, aber doch darauf hinzuweiſen ſcheint, daß Markus wenigſtens keine ſo unmittelbare Folge der V. 24. f. beſchriebenen Kataſtrophe ſich dachte. Auch er erwartete die Paruſie in kürzeſter Friſt, und obgleich er erſt nach Matthäus und Lukas geſchrieben haben kann, ließ er ſich durch alles, was zwiſchen der Abfaſſung ſeines Evangeliums und der des Matthäusevangeliums dazwiſchen liegt, nicht abhalten, in denſelben Ausdrücken, wie Matthäus, von der Nähe der Paruſie zu reden. Auch bei ihm ſehen wir daher dieſe eſchatologiſche Rede in denſelben Widerſpruch mit ſich ſelbſt kommen, wie bei Matthäus. Denn wie läßt ſich mit der ſo beſtimmten Ankündigung, daß auf jene Ereigniſſe, die ſo genau beſchrieben werden, daß ſie der Schreibende ſchon vor Augen gehabt haben muß, ſchon in der nächſten Zeit die Weltkataſtrophe folgen werde, die am Schluſſe gegebene Verſicherung vereinigen, daß ſelbſt die Engel im Himmel Tag und Stunde, wann dieß geſchehe, nicht wiſſen? Das mochte man ſich zur Beruhigung ſagen, als man über die ſchon ſo lange vergeblich gehegte Erwartung ſich ſelbſt Rechenſchaft geben wollte. Wie ungewiß mußte aber dadurch alles werden, was unmittelbar zuvor mit der beſtimmteſten Gewißheit angekündigt worden iſt? Wozu jenes εὐθέως, wenn der eigentliche Zeitpunkt ein ſo unerforſchliches Geheimniß ſelbſt für die Engel iſt? Wenn man nun auch bei Matthäus die Vorausſetzung zu Hülfe nehmen kann, daß, obgleich ſelbſt den Engeln Tag und Stunde unbekannt iſt, doch Jeſus, als der Sohn Gottes, ſie gewußt und aus ſeiner eigenen unmittelbaren Kenntniß der Zukunft die bevorſtehenden Ereigniſſe, ſo weit es geſchehen konnte, angekündigt habe, ſo hat Markus auch dieſen Ausweg abgeſchnitten. Es iſt einer der bemerkenswertheren Zuſätze ſeines Evangeliums,

daß er die Kunde von Tag und Stunde, nicht blos von den Engeln verneint, sondern auch von dem Sohn: *οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι οἱ ἐν οὐρανῷ, οὐδὲ ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατήρ.* V. 32. Wenn also nicht einmal der Sohn den Zeitpunkt der eintretenden Katastrophe weiß, wie konnte er ihn dennoch so genau bezeichnen, und wie läßt sich denken, daß wer so Vieles auf so außerordentliche Weise weiß, nur dieses Eine nicht wissen werde? Wie konnte dieß dem Verfasser des Evangeliums entgehen? Um so mehr muß man daher fragen, woher er diesen eigenen Zusatz hat? Die Quelle ist leicht zu entdecken. Es ist in den Worten *οὐδὲ ὁ υἱός* nicht einmal eine bestimmte dogmatische Ansicht ausgesprochen, sondern sie sind nichts anders als eine einfache Folgerung aus der Stelle des Matthäus 24, 36: *οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ μόνος.* Ist es der Vater allein, der es weiß, so kann es ja auch der Sohn nicht wissen. Zum deutlichen Beweis, daß er mit seinem *οὐδὲ ὁ υἱὸς* nur den Sinn des *μόνος* ausdrücken wollte, hat er dieses Wort bei *πατὴρ* weggelassen. Wir haben demnach hier ein neues Zeugniß über die Quelle, aus welcher er schöpfte, und einen weiteren Grund für die Wahrscheinlichkeit, mit welcher die Frage, auf welcher Seite das unläugbare Abhängigkeitsverhältniß anzunehmen ist, auf der des Markus, oder der des Matthäus und des Lukas, nur zum Nachtheil des Markus beantwortet werden kann. Der Schluß der Rede bei Mark. V. 33—37. ist eine kurze Zusammenfassung des Inhalts der weiteren Reden bei Matthäus K. 24. und 25. mit einem Anklang an Luk. 12, 36. f.

Mark. 14, 15, 16.

Den Uebergang auf die Geschichte des Leidens und Todes Jesu macht Markus 14, 1 f. nur kürzer und mit Ausnahme der mit Lukas gemeinsamen Bezeichnung des Passa's, als der *ἄζυμα*, mit den Worten des Matthäus und erzählt mit ihm zunächst die

bei Lukas hier fehlende, aber schon 7, 36 f. von ihm gegebene Geschichte der Salbung Jesu. Ganz in der steigernden Weise des Markus ist es, daß die Frau nicht blos die Salbe auf das Haupt Jesu ausgießt, sondern auch das alabasterne Gefäß zerbricht, die Salbe ist nicht blos μύρος πολύτιμος, wie bei Matthäus, sondern auch νάρδος πιστικὴ πολυτελής, und während bei Matthäus die tadelnden Jünger nur sagen, daß die Salbe um Vieles hätte verkauft werden können, hat Markus auch hier eine bestimmte Zahl und schlägt den Werth der Salbe auf mehr als dreihundert Denare an. Ohne Zweifel aus Schonung gegen die Jünger sind die ἀγανακτοῦντες nicht οἱ μαθηταί, sondern blos τινές, dafür gehen sie aber in ihrem ἀγανακτεῖν gegen die Frau so weit, daß sie ἐνεβριμῶντο αὐτῇ V. 5. Zur Verdeutlichung des πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν wird noch hinzugesetzt: καὶ ὅταν θέλητε δύνασθε αὐτοὺς εὖ ποιῆσαι, und um die Bedeutung der That der Frau noch bestimmter hervorzuheben, wird von ihr gesagt, daß sie ὃ ἔσχεν, ἐποίησε und προέλαβε μυρίσαι με τὸ σῶμα εἰς τὸν ἐνταφιασμόν V. 8., wofür es bei Matthäus blos heißt: πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν. Markus verdeutlicht so zwar den bei Matthäus ausgedrückten Gedanken, aber er nimmt ihm auch, wie de Wette bemerkt, das Schlagende, und verräth seine Nichtursprünglichkeit.

Bei dem Verrath des Judas schweigt Markus, wie Matthäus, von der Einwirkung des Satan, welche Lukas als Motiv desselben angibt, in der Bemerkung aber, daß die Hohenpriester über das Anerbieten des Judas sich gefreut haben (ἐχάρησαν V. 11 vgl. Luk. 22, 5), stimmt er wohl nicht zufällig mit Lukas überein, obgleich er es auch sonst liebt, subjektive Beziehungen dieser Art besonders hervorzuheben.

Auch V. 12 f., wo von der Vorbereitung des Passamahls die Rede ist, finden mehrere Berührungspunkte zwischen Markus und Lukas statt. Schon die Bezeichnung des ersten Tags, als der Zeit, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, ist wie bei Lukas (ἐν ᾗ ἔδει

θύσθαι τὸ πάσχα 22, 7). Wie bei Matthäus fragen zwar die Jünger Jesum, aber ohne daß eine ausdrückliche Antwort gegeben wird, werden sogleich, wie bei Lukas, zwei Jünger abgesendet, deren Namen Markus nicht angibt, die aber keine anderen gewesen sein können, als die von Lukas genannten. Bei Lukas folgt nun die bei Matthäus gleich voranstehende Frage der Jünger, ohne sie läßt Markus Jesum den Jüngern seinen Auftrag ertheilen in derselben Form, wie bei Lukas. Von da wendet sich nun aber Markus V. 17 von Lukas wieder zu Matthäus hinüber, welchem er mit geringen Abweichungen bis zum Ende des Kapitels folgt. Die wichtigsten sind folgende:

V. 23 sagt Markus statt des πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες bei Matth. V. 37 καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. Diese Abweichung von Matthäus, bemerkt de Wette, könne nur aus der Liebe des Markus zur Veränderung erklärt werden, denn sie sei unzweckmäßig, da erst V. 24 die Erklärung folge, die Jesus nicht hinterher habe geben können, nachdem sie getrunken hatten. Warum soll es aber nicht so genommen werden: sie tranken alle aus ihm, und er sagte ihnen dabei, während sie tranken u. s. w.? Markus will das bei Matthäus Fehlende ergänzen, er meinte, es müsse auch ausdrücklich gesagt werden, daß die Jünger das gethan haben, wozu sie Jesus auffordert. Sein ἔπιον schließt daher auch das ἔφαγον oder ἔλαβον in Betreff des Brodes in sich.

In den Einsetzungsworten fehlt nicht nur V. 24 des Matthäus εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, sondern wahrscheinlich auch καινῆς bei διαθήκης, das aber vielleicht ursprünglich auch nicht in dem Texte des Matthäus stand. Es fragt sich, ob die Idee der καινὴ διαθήκη nicht erst aus der pauliniſchen Auffassung in die beiden ersten Synoptikern kam, da sie mit der Grundanschauung der Bergrede Matth. 5, 17 nicht zusammenstimmt.

V. 30. läßt er Jesum bestimmter sagen πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι, wie es auch V. 72. heißt: καὶ εὐθέως ἐκ δευτέρου ἀλέκτωρ ἐφώνησε, nachdem schon V. 68. ἀλέκτωρ ἐφώνησε.

Auch über die weitere Rede des Petrus V. 31. bemerkt er, ſie ſei ἐκ περισσοῦ μᾶλλον geweſen.

In der Beſchreibung des Kampfs Jeſu in Gethſemane gebraucht Markus V. 33. ſtatt des Ausdrucks λυπεῖσθαι bei Matthäus V. 37. den ſtärkeren ἐκθαμβεῖσθαι, und das Gebet Jeſu gibt er, indem er das εἰ δυνατόν ἐστι und das παρελθεῖν des Matthäus zwar auch aufnimmt, aber nur indirect, und darauf erſt die unmittelbaren Worte Jeſu folgen läßt, mit einer Abweichung von Matthäus, in welcher man nur ſeine Liebe zu Umſchreibungen und Erweiterungen erkennen kann. Die aramäiſche Formel Abba ſoll dem Gebet eine eigenthümliche Feierlichkeit geben, wie Markus auch ſonſt aramäiſche Formeln da und dort anzubringen pflegt, bei ſolchen Handlungen, deren höhere Bedeutung durch die minder gewöhnliche Formel bezeichnet werden ſoll *). Auch in der Schilderung der Jünger ſetzt er zu ihren ὀφθαλμοὶ βεβαρημένοι den verſtärkenden, an ihren Zuſtand bei der Verklärung erinnernden Zug hinzu, ſie haben nicht gewußt, was ſie ihm antworteten. Dagegen läßt er zwar gleichfalls dreimal Jeſum zu den Jüngern kommen, aber nicht dreimal dieſelben Gebetsworte ſprechen. Die Worte τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών, die bei Matthäus erſt ſtehen, als Jeſus προσηύξατο ἐκ τρίτου V. 44, hat Markus ſchon zum zweiten Gebetsakt heraufgenommen V. 39. ohne V. 41 eines nochmaligen Gebets zu erwähnen.

In dem Bericht über die Gefangennehmung Jeſu läßt Markus die Worte des Matthäus V. 52—55 ὡς ἐπὶ λῃστὴν u. ſ. w. aus. Was ihn zu dieſer Auslaſſung beſtimmte, läßt ſich ebenſo wenig errathen, als der Grund, welchen er zu der ſo individuellen Erwähnung des nackt fliehenden Jünglings haben mochte.

Bei dem Verhör Jeſu vor dem Hohenprieſter, deſſen Namen Kaiphas nur Matthäus nennt, iſt Petrus, wie bei Matthäus, συγκαθήμενος μετὰ τῶν ὑπηρετῶν V. 54, aber auch noch θερ-

*) Vgl. oben S. 43.

μαινόμενος πρὸς τὸ φῶς.› Das Letztere gibt Lukas 22, 55 näher an, und die Abhängigkeit des Markus von Lukas verräth hier der eigene von Markus gebrauchte Ausdruck θερμαινόμενος πρὸς τὸ φῶς, wofür es heißen sollte: θερμ. πρὸς τὸ πῦρ. Ohne Zweifel verleitete den Markus zu dem nicht sehr passenden Ausdruck das gleich darauf bei Lukas Folgende, daß die παιδίσκη den Petrus als καθήμενον πρὸς τὸ φῶς gesehen und erkannt habe, wo φῶς ganz passend steht, da es das ἰδεῖν der παιδίσκη erklären soll. Bemerkenswerth ist besonders die eigenthümliche Modifikation der Aussage der Zeugen, bei welcher Markus nicht nur statt des δύναμαι καταλῦσαι und οἰκοδομῆσαι des Matthäus die Fut. καταλύσω und οἰκοδομήσω setzt, sondern auch dem ναὸς χειροποιητὸς einen ἄλλος ἀχειροποιητὸς gegenüberstellt V. 58. Ich habe schon an einem andern Orte*) bemerkt, wie diese Form der Aussage der Zeugen nur aus der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit des Markus erklärt werden kann, die sich auch hier auf eine sehr charakteristische Weise zu erkennen gibt. Sie kommt in Widerspruch mit sich selbst, indem das, was sie in einer Beziehung zu verdeutlichen sucht, in anderer eben durch die Verdeutlichung nur um so unklarer wird. Wie kann denn die Aussage der Zeugen so falsch sein, wenn der Schriftsteller selbst alles thut, ihr einen auf Jesus passenden Sinn zu geben? Eine der leichteren Abänderungen ist es, daß Markus bei der zweiten Verläugnung des Petrus, welche bei Matthäus durch eine andere παιδίσκη veranlaßt wird, dieselbe wieder auftreten läßt. Bei aller Uebereinstimmung mit Matthäus finden sich auch hier Anklänge an Lukas. Das wiederholte θερμαίνεσθαι V. 67 weist auf das Feuer bei Lukas V. 55 zurück. In V. 71 οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον τοῦτον, ὃν λέγετε, blickt des Lukas οὐκ οἶδα ὃ λέγεις V. 60 durch. Auch die Antwort Jesu lautet bei Lukas V. 70 ebenso, wie bei Markus V. 62 ἐγώ εἰμι.

*) Vgl. krit. Unters. über die kan. Evang. S. 556.

Kap. 15 ist dasselbe Verhältniß zu Matthäus und Lukas. Markus übergeht zwar auch bei Matthäus Einzelnes, das Schicksal des Verräthers, den Traum der Gattin des Pilatus, sein Händewaschen*), noch mehr aber läßt er dem Lukas das demselben Eigenthümliche: die Abführung Jesu zu Herodes und das damit zusammenhängende Benehmen des Pilatus, Luk. 23, 6 f., die Worte Jesu über die Töchter Jerusalems 27—31., das Wort Jesu V. 34., die Erweiterung, mit welcher Lukas das Verhalten der beiden mit Jesu gekreuzigten Räuber erzählt V. 32. 39—43, den Ausspruch, mit welchem Jesus bei Lukas verscheidet V. 46. Gleichwohl kann er auch hier das bisher bemerkte Verhältniß zu Lukas nicht verbergen. Woher anders, als aus Lukas 23, 19., weiß er, daß Barabbas war *μετὰ τῶν συστασιαστῶν δεδεμένος, οἵτινες ἐν τῇ στάσει φόνον πεποιήκεισαν*? Auch das, was de Wette als eine Abweichung von Matthäus und Lukas bemerklich macht, daß nach Markus V. 8 das Volk den Antrag gemacht habe, während die Initiative auf der Seite des Pilatus gewesen sei, ist auch bei Lukas V. 18 nicht anders. Bei der Erwähnung des Simon von Cyrene, von welchem Markus noch besonders zu sagen weiß, daß er der Vater des Alexander und Rufus gewesen sei, gibt er wieder eine Probe seiner speziellen Personalkenntniß, an welche sich sogleich noch ein anderer Zug derselben Detailkenntniß in

*) Unter die kleineren Abweichungen von Matthäus gehört, daß Markus 15, 17 nichts von dem Jesu als Scepter in die Hand gegebenen Rohr (Matth. 27, 29) sagt. Ewald (die drei ersten Evang. S. 358) meint, es gehöre dieß so nothwendig zur ganzen Erzählung, daß es im jetzigen Markus nur ausgefallen sein könne. Bei einem Schriftsteller, welcher in solchen Nebensachen so gern ändert, bald zusetzt, bald wegläßt, ist eine solche Vermuthung sehr gewagt. Er konnte das Scepter weglassen und die Krone als die Hauptsache betrachten. Bei Lukas, bei welchem freilich auch diese Scene den Römern abgenommen und an den Hof des jüdischen Fürsten Herodes verwiesen ist, ist sogar nur eines der drei bei Matthäus zusammengenannten Stücke, das Königsgewand.

der Notiz anreiht, die wir auch nur ihm verdanken, daß es um die dritte Stunde gewesen sei, als Jesus gekreuzigt wurde V. 20. Da schon bei Matthäus die beiden Zeitbestimmungen sich finden, Jesus sei um die neunte Stunde gestorben und von der sechsten an habe sich Finsterniß über das ganze Land verbreitet; Matth. 27, 45. 46. so war es demselben Verhältniß gemäß, den Anfang der Kreuzigung auf die dritte Stunde zu setzen. Im Momente des Todes selbst, läßt Markus, wie Matthäus und Lukas, Jesum mit einem lauten Ruf verscheiden und den Vorhang des Tempels zerrissen werden, er übergeht aber die so apokryphisch lautende Erzählung des Matthäus von den geöffneten Gräbern und schreibt die den Gottessohn anerkennende Verwunderung des römischen Centurio nicht sowohl dem Erdbeben und dem dabei Geschehenen wie Matthäus, als vielmehr dem Umstand zu, daß Jesus οὕτω κράξας ἐξέπνευσε V. 39, worauf übrigens auch das ἰδὼν τὸ γενόμενον Luk. 23, 47 hinzuweisen scheint. Zweierlei macht diesen eigenen Zug des Markus besonders bemerkenswerth. Es ist auch nur Markus, der erzählt, als Joseph von Arimathia zu Pilatus kam und ihn um den Leib Jesu bat, habe Pilatus sich über seinen so bald erfolgten Tod gewundert und den Centurio berufen und befragt, ob er bereits gestorben sei. Da der Centurio es bejahte, so kann seine Ueberzeugung von der Wirklichkeit des Todes nur auf den zuvor bemerkten Umstand sich gegründet haben. Wie konnte man aber einen solchen Schluß daraus ziehen? Es ist in dieser Hinsicht mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden*), daß Markus, was ihn gleichfalls von den beiden andern Synoptikern unterscheidet, deren parallele Erzählungen nichts davon enthalten, die bösen Geister, wenn sie von Jesu ausgetrieben werden, mit einem lauten Schrei aus den Besessenen ausfahren läßt Mark. V. 26, vgl. Luk. 4, 35., Mark. 5, 7., 9, 26., vgl. Matth. 17, 18. Luk. 9, 42. Er scheint demnach auf ähnliche Weise,

*) Hilgenfeld, krit. Unters. über die Evang. Justin's S. 286.

wie durch die Austreibung eines Dämons, wenn er den Leib des Beſeſſenen verläßt, das den Dämon mit dem Beſeſſenen zur perſönlichen Einheit verknüpfende Band plötzlich aufgelöst wird, den Tod Jeſu als den Moment ſich gedacht zu haben, in welchem der höhere Geiſt, welcher, ſo lange er in ihm war, ihn zum Sohne Gottes machte (1, 1. 3, 11, 5, 7.) und das ihn beſeelende Prinzip war, ſich von ihm trennte. Darum alſo war dieſer Tod kein gewöhnlicher, natürlicher, ſondern ein plötzlicher, unmittelbarer, wie auf gewaltſame Weiſe erfolgter. Wahrſcheinlich liegt darin der Grund, daß man ſchon im Alterthum im Markusevangelium eine der gnoſtiſchen Chriſtologie verwandte Anſicht von Chriſtus zu finden glaubte. Irenäus ſpricht von Solchen, welche Jesum separant a Christo et impassibilem perseverasse Christum, passum vero Jesum dicunt, und aus dieſem Grunde id, quod secundum Marcum est, evangelium, vorziehen. Adv. haer. III. 11, 7. Eine zum Doketismus hinneigende Anſicht behauptet auch de Wette vom Markusevangelium. In 15, 39. 44 liege die Vorſtellung, daß Jeſu Tod nicht ein natürlicher, und, wo nicht ein ſcheinbarer, doch ein freiwilliger (Joh. 10, 18) geweſen ſei. Es iſt dieß jedoch nicht ſowohl doketiſch, als vielmehr die bekannte gnoſtiſche Trennung der Perſönlichkeit Chriſti in die beiden Subjekte, den Menſchen Jeſus und den nur äußerlich und für eine beſtimmte Zeit mit ihm verbundenen höhern Geiſt. Analog dieſer Anſicht konnte man in dem lauten Schrei, mit welchem Jeſus verſchied, einen Beweis dafür finden, daß der höhere Geiſt, wie ihn ſchon bisher das Leiden Jeſu nicht berührte, ſo nun im Momente des Todes ſich ganz von ihm getrennt habe.

Mit Kap. 16 nimmt die Darſtellung des Markus einen ſehr eigenthümlichen Charakter an, in welchem ſie in mehreren Zügen den Lukas, wie auch ſchon 15, 42 f., ſehr nahe berührt. Wie Lukas, läßt auch Markus V. 5, den Engel im Grabe ſelbſt erſcheinen. Von den ſieben Dämonen, welche Jeſus aus der Maria Magdalena ausgetrieben hatte, hat nur Lukas früher 8, 2 erzählt,

Bei Lukas 24, 11 verhalten ſich die Jünger eben ſo unglaubig gegen die Botſchaft der Weiber, wie bei Markus V. 11, gegen die Erzählung der Maria. Die Erſcheinung, welche die beiden Jünger auf dem Wege hatten V. 12 f., iſt, ungeachtet der Differenz V. 13 ἐδὲ ἐκείναις ἐπίϛευσαν, dieſelbe, welche Lukas erzählt, 24, 13 f. Auch die ἑτέρα μορφὴ iſt nur ein geſteigerter Ausdruck für die von Lukas V. 16 gemachte Bemerkung, daß die Jünger ihn nicht erkannt haben. Der ſtarke Tadel der Unglaubigkeit und Verſtocktheit der Jünger V. 14 ſtimmt mit Lukas 24, 25 zuſammen. Die γλῶσσαι καιναὶ haben ihre Parallele nur in den ἕτεραι γλῶσσαι der Apoſtelgeſchichte 2, 4. Endlich iſt es noch die Himmelfahrt, welche Markus V. 19 f. und Lukas, ſowohl im Evangelium 24, 50, als in der Apoſtelgeſchichte 1, 9 f. nach einer und derſelben Anſchauungsweiſe berichten. Da übrigens die Aechtheit der neun letzten Verſe des Markusevangeliums beſtritten iſt, ſo können ſie für die vorliegende Frage keine weitere Bedeutung haben.

II. Das Reſultat. Der Urſprung und Charakter des Markusevangeliums.

Nach dem Reſultat der bisherigen Unterſuchung kann die Entſtehung des Markusevangeliums vollkommen aus der Vorausſetzung begriffen werden, daß der Verfaſſer deſſelben die beiden andern Evangelien des Matthäus und Lukas vor ſich hatte und für ſeine Darſtellung benützte. Auf der Grundlage derſelben erhielt ſie die ſie von den beiden andern unterſcheidende Eigenthümlichkeit, theils durch die Combination derſelben, theils durch alles dasjenige, was wir zum ſchriftſtelleriſchen Charakter des Markusevangeliums rechnen müſſen. Dieſes Reſultat iſt nun noch genauer feſtzuſtellen.

Ueberblicken wir für dieſen Zweck vorerſt das Verhältniß des Markusevangeliums zu dem des Matthäus und des Lukas in den Hauptſtücken der zwölf erſten Kapitel:

Markus.	Matthäus.	(Lukas.)
1, 14—20. Der Auftritt Jeſu und die Berufung der vier Jünger.	4, 12–22.	
1, 29—31. Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus.	8, 14—17.	(4, 38—40.)
1, 40—45. Die Heilung des Ausſätzigen.	8, 1–4.	(5, 12—14.)
2, 1—12. Die Heilung des Gichtbrüchigen.	9, 1—8.	(5, 17—26.)
2, 13—17 Die Berufung Levi's.	9, 9—13.	(5, 27—32.)
2, 18—22. Die Frage wegen des Faſtens.	9, 14—17.	(5, 33—39.)
2, 23—28. Das Ausraufen der Aehren.	12, 1—8.	(6, 1—5.)
3, 1—8. Die Heilung der verdorrten Hand.	12, 9—14.	(6, 6—11.)
3, 20—35. Der Bund mit Belzebul.	12, 24—32. 46—50.	(11, 17. 8, 19 f.)
4, 1—20. Die Parabel vom Säemann.	13, 1—23.	(8, 4—18.)
4, 35—41. Der Sturm auf dem See.	8, 23—27.	(8, 22—25.)
5, 1—20. Der Dämoniſche bei den Gadarenern.	8, 28—34.	(8, 26—39.)
5, 21—42. Die Tochter des Jairus.	9, 18—26.	(8, 40—56.)
6, 1—6. Der Beſuch in Nazaret.	13, 53—58.	(4, 24.)
6, 7—13. Die Ausſendung der Zwölf.	10, 1—15.	(9, 1—6.)
6, 14—29. Herodes und Johannes der Täufer.	14, 1—12.	(9, 7—9.)

Markus.	Matthäus.	(Lukas.)
6, 30—44.	14, 13—21.	(9, 10—17.)
Die Speisung der Fünftausend.		
6, 45—56.	14, 22—36.	
Das Wandeln auf dem Wasser.		
7, 1—23.	15, 1—20.	
Das Händewaschen.		
7, 24—30.	15, 21—28.	
Die Syrophönizierin.		
8, 1—9.	15, 32—39.	
Die Speisung der Viertausend.		
8, 10—13.	16, 1—4.	
Das Zeichen vom Himmel.		
8, 14—21.	16, 5—12.	
Der Sauerteig der Pharisäer und des Herodes.		
8, 27—38. 9, 1.	16, 13—28.	(9, 18—27.)
Das Bekenntniß des Petrus.		
9, 2—13.	17, 1—13.	(9, 28—36.)
Die Verklärung Jesu.		
9, 14—29.	17, 14—21.	(9, 37—45.)
Die Heilung eines Dämonischen.		
9, 30—32.	17, 22. 23.	
Die Todesverkündigung.		
9, 33—50.	17, 1—9.	(22, 24—30.)
Der Rangstreit der Jünger.		
10, 1—12.	19, 1—12.	
Die Ehescheidung.		
10, 13—15.	19, 13. 14.	(18, 13—17.)
Die Segnung der Kinder.		
10, 17—27.	19, 16—22.	(18, 18—27.)
Die Frage wegen des ewigen Lebens.		
10, 28—31.	19, 27—30.	(18, 28—30.)
Die Rede des Petrus.		
10, 32—34.	20, 17—19.	(18, 31—34.)
Die Todesverkündigung.		
10, 35—45.	20, 20—28.	
Die Bitte der Söhne des Zebedäus.		

Markus.	Matthäus.	Lukas.
10, 46—52.	20, 19—34.	(18, 35—43.)
Die Heilung des Blinden.		
11, 1—11.	21, 1—17.	(19, 28—38.)
Der Einzug in Jerusalem.		
11, 12—26.	21, 18—22.	
Die Verfluchung des Feigenbaums.		
11, 27—33.	21, 23—27.	(20, 1—8.)
Die Frage wegen der Vollmacht.		
12, 1—12.	21, 33—44.	(20, 9—19.)
Die Parabel von den Weingärtnern.		
12, 13—17.	22, 15—22.	(20, 20—26.)
Die Frage wegen des Census.		
12, 18—27.	22, 23—33.	(20, 27—39.)
Die Frage wegen der Auferstehung.		
12, 27—34.	23, 34—40.	
Die Frage über das größte Gebot.		
12, 35—37.	24, 41—46.	(20, 40—44.)
Der Davidssohn.		

Ausgelassen sind aus Matthäus hauptsächlich folgende Stücke: 1. die Bergrede Matth. 5—7.; 2. die Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum 8, 5—13.; 3. kleinere Stücke, Matth. 9, 27—38., die jedoch anderswo benützt sind; 4. aus der Rede Jesu an die Jünger Matth. 10, V. 16—42., aus welchem Abschnitt gleichfalls einzelne Sätze, Mark. 13., aufgenommen sind; 5. die Frage des Täufers und die Rede Jesu aus dieser Veranlassung, Matth. 11.; 6. die Parabeln Matth. 13, 24—52.; 7. die Erzählung vom Stater Matth. 17, 24—27.; 8. die paraboliſchen Reden Matth. 18, 12—35.; 9. die Parabel Matth. 20, 1—16.; 10. die Rede Jesu Matth. 21, 28—32; 11. die Parabel Matth. 22, 1—13.; 12. die antipharisäiſche Rede Jesu Matth. Kap. 23.

Abgesehen von den Stellen, in welchen Matthäus und Lukas parallel sind, theilt Markus mit Lukas nur folgende wenige Stücke;

Markus.	Lukas.
1, 21—28.	4, 31—37.
Der Auftritt Jesu in Kapernaum.	
1, 32—38.	4, 40—43.
Die Krankenheilungen.	
3, 7—12.	6, 17—19.
Der Zusammenlauf des Volkes.	
9, 38—40.	9, 49—50.
Die Rede des Johannes.	
12, 38—40.	20, 45. 46.
Die Warnung vor den Schriftgelehrten.	
12, 41—44.	21, 1—4.
Das Scherflein der Wittwe.	

Dieses Wenige aus Lukas scheint neben dem Vielen aus Matthäus kaum in Betracht zu kommen, allein es ist nicht nur in den parallelen Stücken dem Markus so Vieles auch mit Lukas gemeinsam, daß der Eine nothwendig den Andern berücksichtigt haben muß, sondern es ist auch noch besonders die Anordnung der einzelnen Stücke ein Berührungspunkt zwischen Beiden. Wenn Markus von der Ordnung des Matthäus abgeht, hält er sich dagegen an die Ordnung des Lukas, entweder in einer Erzählung, die nur Lukas hat, oder einer solchen, welche Lukas selbst aus Matthäus in einem andern Zusammenhang aufgenommen hat. Das Erstere ist Markus 1, 21 f. der Fall, wo Markus, statt die Bergrede des Matthäus folgen zu lassen, mit Lukas den Auftritt Jesu in Kapernaum erzählt, das Letztere 2, 23 f., wo er von Matth. 9, 14 f., der Frage wegen des Fastens, auf Matth. 12, 1 f., das Ausraufen der Aehren und die Heilung der verdorrten Hand übergeht und diese drei Erzählungen in derselben Ordnung zusammenstellt, wie Lukas 5, 33—39 und 6, 1—11, und sodann mit derselben Unterbrechung der Ordnung des Matthäus, wie bei Lukas, die Erzählung von dem Zusammenlauf des Volkes und der Auswahl der Zwölf folgen läßt 3, 7 f. Bemerkenswerth ist besonders, wie er, nach dem eigenen Abschnitt 3, 20 und der zugleich

mit Lukas ausgehobenen Parabel vom Säemann, die drei Erzählungen von dem Sturm auf dem See, von dem Dämoniſchen bei den Gadarenern, und von der Heilung der Tochter des Jairus in derſelben Folge, wie Lukas, aus Matthäus Kap. 8 und 9 nachholt 4, 35—41. 5, 1—43 vgl. Luk. 8, 22—56. Wie Lukas 9, 1—9 ſtellt auch er die bei Matthäus getrennten Stücke von der Ausſendung der Zwölf und von Herodes und dem Täufer zuſammen 6, 7—29.

Für zufällig kann dieſes Zuſammentreffen des Markus mit Lukas nicht gehalten werden, es läßt ſich nur daraus erklären, daß der Eine den Andern vor ſich hatte. Und wenn nun beinahe der ganze Inhalt des Markusevangeliums mit Ausnahme der wenigen unbedeutenden Stücke, die ihm als ſein ſpecielles Eigenthum bleiben, in die beiden andern Evangelien aufgeht, iſt nicht die größte Wahrſcheinlichkeit dafür, daß der Verfaſſer dieſes Evangeliums auf dieſelbe Weiſe, wie er ſo Vieles aus Matthäus genommen hat, auch den Lukas benützt haben werde, ſowohl in den Stücken, die ſich nur noch bei Lukas finden, als auch in den den beiden Evangeliſten gemeinſamen, ſofern er nicht nur in den Ausdrücken immer wieder mit Lukas übereinſtimmt, ſondern auch in derſelben Weiſe, wie Lukas, von der Ordnung des Matthäus abweicht? Dagegen kann jedoch eingewendet werden, daß an ſich auch die andere Anſicht, die ſich auf den umgekehrten Standpunkt ſtellt, und nicht den Markus von Lukas, ſondern den Lukas von Markus abhängig ſein läßt, dieſelbe Berechtigung haben müße. Betrachtet man die Sache ganz allgemein, ſo kann ja das Eine eben ſo gut ſein, als das Andere, und ſo groß auch die Wahrſcheinlichkeit ſein mag, daß der in ſo hohem Grade von Matthäus abhängige Markus auch in dem Theile ſeines Evangeliums, welcher ſich nicht auf den Matthäus zurückführen läßt, in einem ähnlichen Abhängigkeitsverhältniß zu einer andern Quelle ſtehen werde, ſo folgt ja hieraus noch keineswegs, daß dieſe Quelle gerade das Lukasevangelium ſein müſſe. Auch bei Lukas müſſen wir ja auf Quellen zurückge-

hen, die ſeiner evangeliſchen Darſtellung zu Grunde liegen, was hindert, anzunehmen, daß er wie den Matthäus, ſo auch den Markus benützt habe? So kann man allerdings fragen, allein man kann dieſe Frage nicht weiter verfolgen, ohne daß der eigenthümliche Charakter des Lukasevangeliums in Erwägung gezogen wird. Das Lukasevangelium unterſcheidet ſich ſoſehr von dem Matthäusevangelium, daß auch ſchon die Punkte, in welchen Markus und Lukas ſich berühren, eine in das Lukasevangelium tiefer eingreifende Beziehung haben. Es iſt ſchon gezeigt worden, wie ſich in einzelnen dem Markus mit dem Lukas gemeinſamen Zügen die pauliniſche Tendenz des Letzteren nicht verkennen läßt. Auch geht der eigenthümliche Inhalt des Lukasevangeliums über die immer nur Einzelnes betreffenden Berührungspunkte mit Markus ſo weit hinaus, daß von ſelbſt der Gedanke ſich aufdringen muß, wenn Lukas in jedem Fall beinahe den ganzen Inhalt ſeines Evangeliums nicht aus Markus genommen hat, ſo wird er auch das Wenige, das er aus Markus genommen haben könnte, nicht dem Markus zu verdanken haben. Und wie eigen wäre es vom Standpunkt des Markus aus, wenn er zwar der Richtung des Lukasevangeliums entgegengekommen wäre, aber immer nur ſo weit, daß das, worin beide Evangelien einander berühren, nur ein Anknüpfungspunkt für den von Lukas ausgeführten Plan der evangeliſchen Geſchichtsſchreibung blieb? So auffallend ſowohl das Eine, als das Andere wäre, ſo iſt es doch nicht unmöglich, und es fragt ſich daher nur, wie ſich nun die Frage beſtimmter geſtaltet, was das wahrſcheinlichere iſt, daß Markus der vermittelnde Uebergang zu Lukas iſt, oder, daß er erſt aus den beiden andern Evangelien mit einer ſie neutraliſirenden Richtung hervorgegangen iſt?

Bei der erſtern Annahme findet hauptſächlich die Schwierigkeit ſtatt, daß das Markusevangelium, ſo ſehr es auch in einzelnen ſprechenden Zügen ſeine Verwandtſchaft mit dem Lukasevangelium zu erkennen giebt, doch im Ganzen zu wenig darbietet, um in ihm ſchon

die bestimmtere Anlage zu einem so eigenthümlichen Evangelium, wie das des Lukas ist, sehen zu können. Der neueste Vertheidiger der höheren Ursprünglichkeit des Markus äußert daher wiederholt die Vermuthung, daß unser jetziges Markusevangelium nur die verkürzte Gestalt eines ursprünglich vollständigeren sei. Hilgenfeld gesteht selbst, die Darstellung des Lukas in ihrer fast durchgängig sehr weiten Entfernung von Matthäus könne deßhalb nicht immer aus Markus erklärt werden, weil bei diesem in seiner kanonischen Form auch mehrere Bestandtheile, wie die Bergrede, ganz fehlen. Woher also auch hier, wo es, wenn man sich nur an die kanonischen Evangelien halte, kein Medium gebe, dieselbe Differenz von Matthäus? Hier scheine sich ja die Annahme nicht zu bewähren, daß der Abstand des Lukas von Matthäus im Allgemeinen überhaupt nicht unmittelbar, sondern durch Markus vermittelt, entstanden sei. Um somehr soll aber nun die Frage Beachtung verdienen, ob wir dieses Evangelium in seiner ursprünglichen Composition besitzen, oder ob es ursprünglich einen weiteren Umfang gehabt, und manche Bestandtheile jetzt verloren habe (a. a. O. S. 92 f.)? Die bloße Vermuthung, daß das Markusevangelium ursprünglich Bestandtheile in seinem Texte gehabt habe, die sich jetzt nicht mehr in ihm finden, ist zu willkürlich und unbegründet, als daß sie irgend eine Bedeutung haben könnte. Daher ist es erst die zu Hülfe genommene Hypothese des petrinischen Evangeliums, auf die ihre Wahrscheinlichkeit gestützt werden soll, und wir müssen uns vorerst über den Ideenkreis orientiren, welchem dieses neueste Resultat der neutestamentlichen Kritik angehört.

Hilgenfeld kam in seinen sehr verdienstlichen Untersuchungen über das Justin'sche Evangelium auf die Ansicht, daß dasselbe in seiner wesentlichsten Tendenz eine vermittelnde Stellung zwischen Matthäus und Lukas eingenommen habe, oder den Uebergang von jener Darstellung der evangelischen Geschichte zu dieser bezeichne. Es verrathe einen universelleren, über den des Matthäus hinausgehenden Gesichtspunkt, habe aber doch noch keineswegs mit dem

Judenchriſtenthum gebrochen, ſogar aller Wahrſcheinlichkeit nach eine ſehr beſtimmte antipauliniſche Haltung gehabt. Obgleich ſeinem Charakter nach judenchriſtlich, vertrete es offenbar ein ſolches Judenchriſtenthum, welches die weitere Verbreitung des Chriſtenthums über die Grenzen Paläſtina's und über die Schranken jüdiſcher Nationalität hinaus, den ausgedehnteren Zutritt der Heiden vorausſetze. Den reinſten Ausdruck dieſes eigenthümlichen Judenchriſtenthums, deſſen Entwicklung ſicher in die römiſche Kirche falle, gebe uns die auf einer pſeudopetriniſchen Grundlage entſtandene pſeudoclementiniſche Literatur, in welcher das Chriſtenthum zwar noch unmittelbar mit dem reformirten Judenthum identificirt und ſelbſt der Partikularismus der jüdiſchen Nationalität für die Chriſten ſtreng feſtgehalten, aber doch ſchon die Beſtimmung des Chriſtenthums für die Heidenwelt anerkannt und äußerlich gerechtfertigt werde. Wie dieſe judenchriſtliche Richtung überhaupt den Apoſtel Petrus als ihre Hauptauctorität anſah, ſo laſſe ſich auch in Juſtin's Evangelium ein beſonderes Intereſſe für dieſen Apoſtel bemerken. Ein Evangelium, das ein ſo weſentliches Mittelglied zwiſchen Matthäus und Lukas bilde, und die nothwendige Vorausſetzung des Lukasevangeliums geweſen ſei, ohne welches deſſen Compoſition nicht zu begreifen ſei, könne nur ein ſehr bedeutendes und einflußreiches geweſen ſein. In dieſer Hinſicht zieht das bekannte Zeugniß des Papias die Aufmerkſamkeit auf ſich, daß es auſſer dem des Matthäus auch ein unter petriniſchem Einfluß verfaßtes Markusevangelium gegeben habe. Von dem gegenwärtigen Markus könne dieſe Nachricht nicht verſtanden werden, ſondern nur von einem ältern Evangelium, der Grundſchrift des kanoniſchen. Ohne Zweifel ſei es eine ältere Redaktion oder Umarbeitung des Petrusevangeliums geweſen, das auch ſonſt erwähnt werde. Man könne daher das von Juſtin vorzüglich gebrauchte Evangelium das Petrusevangelium nennen*).

*) Krit. Unterſ. über die Evang. Juſtins S. 259—274.

Bei aller Achtung, welche dieſen ſehr gründlichen und ſcharfſinnigen Forſchungen gebührt, läßt ſich doch nicht verkennen, wie problematiſch ſchon die einzelnen Momente ſind, auf welchen die Argumentation beruht, noch weniger aber kann die Folgerung zugegeben werden, welche in Betreff des Markusevangeliums aus ihnen gezogen wird. Faſſen wir die einzelnen Punkte etwas näher in's Auge!

Der erſte Satz der Hilgenfeld'ſchen Argumentation iſt: der Text des Juſtin'ſchen Evangeliums iſt ein eigenthümlicher, wie ſich ganz beſonders an der Bergrede nachweiſen läßt. Sie lag ihm in einer eigenthümlichen Textform vor: ihr eigenthümliches Weſen drückt ſich darin aus, daß ſie ganz durchgreifend nach einem andern Geſichtspunkt, als bei Matthäus, geſtaltet iſt. Nicht im Verhältniß zu der altteſtamentlich-jüdiſchen, ſondern zu der allgemein menſchlichen, aber nur natürlichen, Sittlichkeit wird hier das Weſen der chriſtlichen, als einer durchaus neuen und deßhalb Staunen, Verwunderung erregenden Sittlichkeit antithetiſch entwickelt (das Markusevang. S. 94). Fragen wir, woraus dieß geſchloſſen wird, ſo werden wir auf die Abweichungen hingewieſen, mit welchen Juſtin die Worte der Bergrede citirt, wenn es bei ihm, ſtatt wie bei Matth. 5, 16: *ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα, καὶ δοξάσωσι τὸν πατέρα ὑμῶν*, heißt: *λαμψάτω δὲ ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἵνα βλέποντες θαυμάζωσι τὸν πατέρα ὑμῶν*, und ſtatt, wie Matth. 5, 46: *ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε*, bei Juſtin: *εἰ ἀγαπᾶτε τὺς ἀγαπῶντὰς ὑμᾶς, τί καινὸν ποιεῖτε*; Es möchte doch ſehr zweifelhaft ſein, ob der einfache Ausdruck: *τί καινὸν ποιεῖτε;* welcher doch auch blos heißen kann: was thut ihr Beſonderes, euch beſonders Auszeichnendes, und weſentlich nicht mehr ſagt, als der des Matthäus 5, 46. 47, von einer ſo principiellen Neuheit verſtanden werden kann, daß daraus zu ſchließen wäre, das Juſtin'ſche Evangelium habe in der Bergrede die chriſtliche Sittlichkeit ganz anders aufgefaßt, als wir es in unſerm Matthäus finden.

Geſetzt aber, es ſei dieß zuzugeben, ſo folgt daraus nicht der weitere Satz, daß ein Evangelium mit dieſem eigenthümlichen Charakter die mittlere Stelle zwiſchen Matthäus und Lukas ſo einnehmen müſſe, daß das Lukasevangelium ſelbſt nur unter der Vorausſetzung eines ſolchen Evangeliums recht begriffen werden kann. Manche Textesformen des Lukas, behauptet Hilgenfeld (a. a. O. S. 95), erſcheinen nun erſt in der Weiſe vermittelt, daß man ihren Abſtand von Matthäus vollkommen begreife. So finden wir bei Juſtin den Ausſpruch bei Matth. 5, 40 f. zwar noch in allem Weſentlichen beibehalten, aber ſchon mit der Modifikation *τῷ τύπτοντί σε τὴν σιαγόνα*, welche der weit mehr verkürzte und abrupte Text des Lukas 6, 29. 30 beibehalten habe. Man vergleiche jedoch die Stelle Juſtin's. Wenn es in ihr heißt: *τῷ τύπτοντί σε τὴν σιαγόνα παρέχε καὶ ἄλλην καὶ τὸν αἴροντά σε τὴν χιτῶνα ἢ τὸ ἱμάτιον μὴ κωλύσῃς. ὃς δ' ἂν ὀργισθῇ ἔνοχός ἐστιν εἰς τὸ πῦρ. παντὶ δὲ ἀγγαρεύοντί σοι μίλιον, ἀπολέθησον δύο*, ſo iſt klar, daß der erſte Satz beinahe ganz lautet, wie Luk. 6, 29. und nur höchſt unbedeutend abweicht, der zweite und dritte Satz aber aus Matth. 5, 22 und 40 iſt. Was wird aber hier für das Lukasevangelium durch die Vorausſetzung gewonnen, das Evangelium, das die Bergrede in dieſer Textesform enthielt, ſei vor dem Lukasevangelium geweſen? Liegt hier nicht eine Textesmiſchung aus den beiden Evangelien des Matthäus und Lukas klar vor Augen? Welchen Beweis haben wir dafür, daß das theilweiſe, ſowohl mit Matthäus, als mit Lukas, Uebereinſtimmende urſprünglich zwiſchen beiden ſtand, und nicht vielmehr erſt aus beiden zuſammen hervorgegangen iſt? Die Beweisführung Hilgenfeld's läuft hier an ſo feinen Fäden fort, daß man ihr kaum mit Sicherheit folgen kann. So ſoll, um nur dieß noch anzuführen, der vermittelnde Charakter des Petrusevangeliums ſehr augenſcheinlich bei Juſtin auch in der Rede gegen die Phariſäer und Schriftgelehrten hervortreten, welche gleichfalls dem Text des Matthäus Kap. 23 noch weit näher, als Lukas 11, 39—52

ſtehe, aber von demſelben ſich ſchon weſentlich durch eine beſtimmte Trennung einzelner nicht an die Schriftgelehrten und Phariſäer zuſammen, ſondern an jene allein gerichtete Weherufe unterſcheide. Je entſchiedener hier, ganz abgeſehen von dem Inhalt, noch Weherufe an beide erhalten waren, deſto näher ſchließe ſich dieſe Redaktion noch an Matthäus an, und es ſei ein weiterer Schritt, wenn Lukas ſchon durchgreifend die an die Phariſäer und die an die νομικοὶ gerichtete Wehe getrennt habe*). Daß es alſo bei Matth. 23, 13. 14. 15 heißt: οὐαὶ δὲ ὑμῖν γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι, bei Juſtin in dem einen Citat: οὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι und in dem andern: οὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς, bei Lukas aber 11, 43 f. zuerſt allein den Phariſäern und ebenſo V. 46 allein den νομικοὶ das Wehe zugerufen wird, ſoll ein augenſcheinlicher Beweis dafür ſein, daß jenes petriniſche Evangelium in die Mitte zwiſchen Matthäus und Lukas hineingehöre und nur auf dieſem vermittelnden Uebergang von dem Einen zum Andern entſtanden ſein könne. Kann aber Lukas die οὐαὶ ſeiner Rede nicht auch ohne einen ſolchen Vorgang gerade ſo vertheilt haben? Und wer bürgt uns dafür, daß der Verfaſſer des juſtin'ſchen Evangeliums, wenn er das οὐαὶ das einemal beiden zuſammen gibt, das anderemal blos den Einen von Beiden, und dieß nicht blos zufällig iſt, nicht erſt dadurch dazu veranlaßt worden iſt, daß er das Eine bei Matthäus, das Andere bei Lukas vor ſich hatte? Es iſt eine an ſich unrichtige Vorausſetzung, daß ein ſolcher Gegenſatz, wie derjenige iſt, welchen die beiden Evangelien des Matthäus und Lukas bilden, nicht ohne einen vermittelnden Uebergang entſtanden ſein kann. Warum ſollte denn das Lukasevangelium, wenn es doch in ſeinem Paulinismus ein eigenthümliches Princip hat, nicht auch in ſeinen Abweichungen von Matthäus urſprünglich und principiell ſein? Nichts aber iſt natürlicher, als daß, wenn einmal ein ſolcher Gegenſatz vorhanden iſt, auch vermittelnde, mehr oder minder gemiſchte

*) Das Markusev. S. 97. Vgl. Krit. Unterſ. über die Ev. Juſt. S. 120.

Formen entstehen. Glaubt man daher für die Evangeliencitate Justin's ein eigenes von unsern kanonischen Evangelien verschiedenes Evangelium voraussetzen zu müssen, so können uns wenigstens solche Data nicht zu der Annahme berechtigen, daß dasselbe schon vor unserem Lukas existirt habe, und es kann nur als ein sehr gewagter Versuch erscheinen, auf solche Einzelnheiten einen so weitgreifenden Schluß zu gründen, daß das solche Textesformen enthaltende Evangelium die vermittelnde Uebergangsform gewesen sei, ohne welche das Lukasevangelium nicht hätte entstehen können, somit das Petrusevangelium und in weiterer Folge das Markusevangelium.

Schon dadurch ist die Schlußfolge abgeschnitten, die aus den Prämissen der voranstehenden Argumentation für die höhere Ursprünglichkeit des Markusevangeliums gezogen werden soll. Es ist jedoch der Mühe werth, dieser Beweisführung noch weiter nachzugehen, und zu sehen, wie sie vollends die Identität des Markusevangeliums mit dem Justin'schen Evangelium darzuthun sucht.

Das von Justin gebrauchte Petrusevangelium enthielt die Bergrede, warum fehlt diese in unserem Markus? „Steht überhaupt das Resultat fest, daß der kanonische Markus, so weit er in Vergleichung kommen kann, das Mittelglied zwischen den beiden andern Evangelisten bildet, so kann man jene Rede, welche denselben Charakter trägt, aber jetzt an der Stelle, wo man sie nach der ausdrücklichen Angabe, daß Jesus auf den Berg stieg und seine Apostel ernannte (Mark. 3, 13.), erwarten muß, ganz fehlt, sehr wohl als zur ursprünglichen Composition gehörig, aber in der kanonischen Redaktion ausgelassen betrachten.“ A. a. O. S. 97. Wie kann aber dieses Resultat schon als ein so festes angesehen werden, wenn es sich doch erst fragt, ob ihm nicht Schwierigkeiten entgegenstehen, welche sich nicht so leicht heben lassen? Wo zeigt sich denn auch nur die geringste Spur davon, daß der ursprünglichen Composition zufolge Mark. 3, 13. die Bergrede stehen sollte? Gehörte sie ursprünglich dazu, so konnte sie doch

der Verfaſſer unſeres jetzigen Markusevangeliums nur aus dem Grunde weglaſſen, weil ſie zu ſeinem Plan der evangeliſchen Geſchichtſchreibung nicht paßte. Wie weit hätte er ſich aber durch eine ſolche Abweichung von der urſprünglichen Compoſition entfernt, und wie ſchwach würde daher das Band der Identität, das das eine Evangelium mit dem andern verknüpfen ſoll? Wollte man aber auch darüber hinwegſehen, ſo käme doch alles darauf an, ob ſich die Hypotheſe ſolcher Auslaſſungen durchführen läßt. Allein bei der Rede Matth. K. 23., Luk. 11, 39—52., welche in dem Texte Juſtin's ſo beſtimmt eine mittlere Stellung zwiſchen Matthäus und Lukas, gleich dem kanoniſchen Markus, einnehmen ſoll, muß Hilgenfeld ſelbſt ein Bedenken geſtehen, das er nicht zu beſeitigen im Stande iſt. Bei dieſer Rede ſcheine die Annahme, daß ſie zur urſprünglichen Compoſition gehörte, aber in der kanoniſchen Redaktion ausgelaſſen wurde, dadurch ausgeſchloſſen zu ſein, daß wir an der mit Matthäus parallelen Stelle ſowohl bei Mark. 12, 38—40, als auch bei Luk. 20, 45—47 nur faſt dieſelbe dürftige und verkürzte Warnung vor den γραμματεῦς finden. Wie iſt alſo hier Rath zu ſchaffen, um die ſchon gewonnene Anſicht über das Verhältniß von Markus und Lukas nicht fallen zu laſſen? Es reiht ſich Hypotheſe an Hypotheſe. Entweder iſt die kanoniſche Redaktion des Markus theilweiſe nach Lukas verkürzt und modificirt, oder es iſt der kanoniſche Markus, wie er dem Lukas vorlag, ſelbſt ſchon eine frühere Ueberarbeitung des urſprünglichen, oder aber es fragt ſich, ob nicht, wie Lukas den eigentlichen Kern der Rede ſchon 11, 39—42 anticipirte und deßhalb 20, 45—47 nur eine ſchwache Andeutung ihrer urſprünglichen Stellung folgen ließ, daſſelbe auch bei Markus ſtattfindet? D. h. mit Einem Wort: es bleibt nichts Anderes übrig, als die einfache aber rein willkürliche Annahme, daß die Rede irgendwo bei Markus ausgefallen iſt. Nicht beſſer ſteht es mit den weiteren Verſuchen der Durchführung der Hypotheſe. Auch die Rede bei der Geſandtſchaft des Täufers enthält bei Juſtin einen zwi-

ſchen Matth. 11, 12. f. und Luk. 16, 16. ſtehenden Text. Bei Markus fehlt die Rede jetzt ganz, wo ſtand ſie in der urſprünglichen Compoſition? Man ſollte ſie nach der Todtenerweckung Mark. 5, 21—45 erwarten, hier iſt aber kein Platz für ſie, „weil Lukas, wenn er anders auch hier dem Markus folgte, von ihr zur Ausſendung der Apoſtel 9, 1. f. übergeht. Lukas hat ihr die Erweckung des Jünglings von Nain 7, 11. f. unmittelbar vorangeſtellt. Bei Markus ſelbſt iſt freilich für dieſe Erzählung kaum ein Ort denkbar. Steht jedoch die ſubſtanzielle Identität jenes eigenthümlichen Evangeliums mit unſerem Markus feſt, ſo darf man ſich dieſe Identität gleichwohl nicht als eine ſo innige und unmittelbare denken, daß nicht an manchen Stellen eine Differenz des Textes ſtattgefunden haben ſollte, und man wird annehmen müſſen, daß Lukas einen zwar reicheren und nicht ſo verkürzten, aber doch ſchon hier und da geänderten Markus benützte.“ Wie? Nur an manchen Stellen ſoll eine Textesdifferenz zwiſchen jenem eigenthümlichen Evangelium Juſtin's und unſerem Markus ſtattgefunden haben, während doch bisher ein ſo großer Unterſchied zwiſchen jener urſprünglichen Compoſition und unſerem Markus angenommen wurde, daß jene ganze Reden gehabt haben ſoll, die wir in unſerem Markus nicht mehr haben? Und während bisher nur von jener urſprünglichen Compoſition des eigenthümlichen Evangeliums und unſerem Markus die Rede war, ſoll Lukas auch einen zwar reicheren und nicht ſo verkürzten, aber doch ſchon hier und da geänderten Markus benützt haben, alſo unſern Markus, aber nicht in der Form, in welcher wir ihn haben, ſondern in einer reicheren, die aber doch auch ſchon verkürzt und nicht mehr jene urſprüngliche Compoſition war? Dieß wäre alſo ein neues Mittelglied. Die Hypotheſe wird ſo immer unklarer und gleicht mehr und mehr einer wächſernen Form, welcher man jede beliebige Geſtalt geben kann. Und doch ſoll die aus den Reden erhellende höhere Urſprünglichkeit dieſes eigenthümlichen Evangeliums eine bedeutende Beſtätigung durch die Erzählungen erhalten. In der Stelle

Mark. 3, 16. 17. spreche die Ungefügigkeit der in den Apostelkatalog eingeschaltenen Namensänderungen zu dem Zusammenhang dafür, daß sie überhaupt erst bei einer Verkürzung und spätern Redaktion dieses Evangeliums durch Anticipation hieher gesetzt seien. Die Schmähung der Magie bei Justin weise jedenfalls auf die Lästerung eines Bündnisses mit Beelzebul (Matth. 12, 24., Mark. 3, 22.) als ihre ursprüngliche Grundlage zurück, und stimme vortrefflich zu dem Charakter, welchen Jesu Wunderheilungen bei Markus an sich tragen. Die Leidens- und Auferstehungsgeschichte, wie sie bei Justin vorliegt, sei sehr eigenthümlich und bei vielfacher Berührung mit Markus und Lukas doch aus keiner dieser beiden Darstellungen, wie wir sie jetzt haben, erklärlich. Von besonderer Wichtigkeit sei Justin's evangelische Vorgeschichte, sie enthalte Züge, welche unter allen kanonischen Evangelien nur bei Markus Bestätigung finden. Nur bei Mark. 6, 3., werde Jesus als τέκτων und als Sohn der Maria bezeichnet. Zwar folge auch bei Markus, wie bei Matth. 13, 55. die Angabe seiner Brüder und Schwestern, aber diese Erwähnung sei nur aus der ältern Darstellung aufgenommen und bei einem Evangelisten, der durch jene bedeutungsvolle Abänderung so deutlich das Bestreben verrathe, die Geburt Jesu nach ihrer menschlichen Seite nur an die Maria zu knüpfen, sehr wohl uneigentlich zu verstehen. Sowohl der Zimmermann, als der Sohn der Maria gehöre auch dem Petrusevangelium an. Schon die nachgewiesene Selbstständigkeit und Originalität des Markus müsse uns an dem gänzlichen Fehlen einer Geburts- und Kindheitsgeschichte Anstoß nehmen und es wahrscheinlich finden lassen, daß eine solche, wie die bei Justin, die so vortrefflich zu des Markus vermittelndem Charakter passe, seiner ursprünglichen Komposition angehörte. Durch das Mittelglied einer solchen Vorgeschichte werde erst der Abstand der lukanischen von der des Matthäus, zwischen denen sonst eine fast unausfüllbare Kluft stattfinde, recht erklärlich. Um für so vieles, was die ursprüngliche ausführlichere

Kompoſition des Markus von ſeiner gegenwärtigen verkürzten Geſtalt unterſcheidet, in der letztern einen Ort zu haben, ſoll alles zur Annahme eines zwiſchen die galiläiſche Wirkſamkeit und die Reiſe nach Jeruſalem geſtellten Abſchnitts führen. Bei Markus ſtehe der Annahme eines ſolchen Abſchnitts zwiſchen 9, 50. und 10, 1. nichts im Wege, ja ſeine ganze Anlage ſcheine auf einen ſolchen Abſchnitt hinzuführen. Lukas laſſe die Erzählung 9, 57—62 unmittelbar der Ernennung und Ausſendung der 70 Jünger vorhergehen, um die Bildung eines von den Apoſteln verſchiedenen Jüngerkreiſes anzudeuten, auch Markus ſetze 4, 10 außer den Zwölf einen weiteren Jüngerkreis voraus, übergehe aber jene Erzählung. Haben wir nun überhaupt ein Recht, dem Markus die mittlere Stelle unter den Synoptikern anzuweiſen, ſo werde man die planvolle Anlage bei Lukas nicht für urſprünglich halten können, und daraus, daß wir jetzt bei Markus dieſelbe Vorbereitung zu dem Abſchnitt von den 70 Jüngern ohne ihn ſelbſt finden, den Schluß ziehen, daß ein ähnlicher von Lukas benützter Abſchnitt zu der urſprünglichen Kompoſition des Markus gehörte. Ebenſo erhalten wir durch die Erzählung Luk. 9, 51—56 eine ſehr paſſende Motivirung für die Benennung *Βοανεργές*, und ſo könne auch ſonſt noch Manches ſehr paſſend untergebracht werden, wenn wir in dem urſprünglichen Markusevangelium einen ſolchen Abſchnitt annehmen. A. a. O. S. 93—107.

Dieſe einfache gedrängte Zuſammenſtellung der Hauptdata der Argumentation macht es von ſelbſt klar, welchen kritiſchen Werth die Hypotheſe hat, zu deren Begründung ſie dienen ſollen. Die Argumentationsmethode beſteht fortgehend darin, daß für die Behauptungen, welche die Durchführung der Hypotheſe nothwendig macht, ſtatt daß ſie durch ſich ſelbſt bewieſen und einleuchtend gemacht werden, immer ein ſchon errungenes Recht in Anſpruch genommen wird. Weil man, iſt der ſtete Fortſchritt der Beweisführung, ein Recht habe, dem Markus die mittlere Stelle unter den Synoptikern anzuweiſen, ein Recht habe, die urſprüngliche

Kompoſition des Markus von dem jetzigen Markus zu unterſcheiden, ſo ſei man auch berechtigt, an der Richtigkeit der Annahme nicht zu zweifeln u. ſ. w., während doch die größere oder geringere Wahrſcheinlichkeit der immer noch in Frage ſtehenden Hypotheſe einzig nur durch die größere oder geringere Leichtigkeit bedingt ſein kann, mit welcher die weiteren Ergebniſſe der Unterſuchung mit der gemachten Vorausſetzung ſich vereinigen laſſen. Auf dieſe Weiſe treibt ſich die Hypotheſe unwillkürlich immer tiefer in Behauptungen hinein, welche alle Wahrſcheinlichkeit gegen ſich haben, und zuletzt auf das gerade Gegentheil deſſen führen, was durch die ganze Argumentation feſtgeſtellt werden ſoll. Erhalten wir durch die Erzählung Luk. 9, 51—56 eine ſo paſſende Motivirung für die Benennung *Βοανεργές* bei Mark. 3, 17., warum ſoll demnach nicht hieraus geſchloſſen werden, daß Markus den Lukas vorausſetzt? Dagegen ſoll nun Lukas jene Erzählung aus keiner andern Quelle haben als aus dem urſprünglichen Markus, von welchem ſich der jetzige Markus durch ſolche Auslaſſungen unterſcheidet. Wenn aber ſolche Auslaſſungen angenommen werden müſſen, um überhaupt unſerem jetzigen Markus die Beziehung, die er zu dem vorausgeſetzten urſprünglichen gehabt haben ſoll, geben zu können, und die Annahme ſolcher Auslaſſungen, je öfter ſie gemacht werden muß, um ſo bedeutender in dem ganzen Zuſammenhang und Organismus unſers jetzigen Markusevangelium's eingreift, wird nicht dadurch das von Anfang an ſo ſchwache und unſichere Band, das unſern Markus mit einem angeblich urſprünglichen verknüpft, im Grunde ganz aufgelöst? Wie weit ſtehen ſie ſo auseinander, und wenn alle jene Veränderungen erſt vorausgeſetzt werden müſſen, um unſer jetziges Markusevangelium als ein aus dem urſprünglichen hervorgegangenes betrachten zu können, welches Intereſſe kann es überhaupt noch haben, über den jetzigen Markus einen von ihm ſo weſentlich verſchiedenen urſprünglichen zu ſtellen? Die ganze Frage, um welche es ſich handelt, wird dadurch ſo ſehr verrückt, daß es gar nicht mehr

möglich ist, eine der Frage adäquate Antwort zu geben. Was man wissen will, ist ja nur dieß, in welchem Verhältniß unser Markus zu Lukas steht. Wird nun aber zwischen Markus und Lukas noch ein ganz anderer Markus hineingeschoben und behauptet, daß erst in der Voraussetzung dieses ursprünglichen Markus von einem Verhältniß unseres Markus zu Lukas die Rede sein könne, so ist ja klar, daß die höhere Ursprünglichkeit, welche Markus vor Lukas gehabt haben soll, sich nur auf den ursprünglichen Markus bezieht, wie sich aber unser Markus zu Lukas verhält, wissen wir damit noch nicht, oder vielmehr wir wissen es, aber in einem der Hypothese ganz entgegengesetzten Sinn. Denn wenn das, was Lukas, sei es allein oder zugleich mit unserem Markus, hat, auch der ursprüngliche Markus hat, so Manches aber, was Lukas hat, unser jetziger Markus nicht hat, was folgt daraus natürlicher, als daß Lukas in einem näheren Verhältniß zu dem ursprünglichen Markus steht, als unser jetziger Markus, dieser somit sich von selbst dem Lukas unterordnet? Wir können daher, da wir nur wissen wollen, wie sich der jetzige Markus zu Lukas verhält, das Verhältniß sowohl des Markus, als des Lukas zu einem ursprünglichen Markus ganz auf sich beruhen lassen, es stehen nur Markus und Lukas einander gegenüber und es hindert nichts, anzunehmen, daß Markus in einem Abhängigkeitsverhältniß zu Lukas steht, ja wir haben nun sogar keine andere Wahl mehr, da der Versuch, das umgekehrte Verhältniß anzunehmen, durch eine sich selbst aufhebende Hypothese, als ein mißlungener anzusehen ist.

Aber kann sich vielleicht die in ihrer Beziehung zu Markus und Lukas als unhaltbar erscheinende Hypothese noch auf andere Gründe stützen, gibt es etwa geschichtliche Spuren nicht blos des Daseins eines solchen Evangelium's, dessen verkürzte Gestalt unser Markus sein kann, sondern auch davon, daß unser Markus auf eine dieser Voraussetzung entsprechende Weise entstanden ist? Es kommen hier die bekannten Zeugnisse des Papias, Irenäus, Cle-

mens von Alexandrien und Eusebius über den Ursprung des Markusevangelium's in Betracht. Hilgenfeld hat auch sie für seine Hypothese scharfsinnig zu benützen gesucht. Das Feste und Constante der kirchlichen Tradition sei gerade das, was man als das Unhistorische in ihr ansehen müsse, daß dieses Evangelium nur eine Aufzeichnung der petrinischen Kerygmen sei. Wenn Papias noch blos bei dieser einfachen Angabe stehen bleibe, und Irenäus, der wahrscheinlich aus Papias schöpfte, den Markus erst nach dem Tode des Petrus zur Abfassung schreiten lasse, so zeige sich uns hierin die erste Gestalt der Ueberlieferung, welche noch offenbar die schriftstellerische Beschaffenheit seines Evangelium's zu entschuldigen suche. Auf der zweiten Stufe, auf welcher wir die Tradition bei Clemens von Alexandrien antreffen, sei die Abfassung schon in die Lebenszeit des Petrus verlegt, als sei sie zwar mit seinem Wissen, aber auch nur mit diesem, ohne eine positive Ermunterung und Billigung geschehen. In ihrem dritten und letzten Stadium komme nun vollends die positive Sanctionirung des Apostels hinzu. Müssen wir die ausschließliche Abhängigkeit des Markus von den petrinischen Lehrvorträgen als den eigentlichen Kern dieser Ueberlieferung betrachten, so sei es die Aufgabe der Kritik, ihre in den beiden ersten Gestaltungen so unverkennbare Absichtlichkeit positiv zu erklären, nicht etwa blos etwas Beliebiges, wie den theilweisen Einfluß mündlicher Mittheilungen des Petrus auf Markus, als den historischen Kern herauszunehmen, für diese Absichtlichkeit gebe es keine befriedigendere Erklärung, als die, daß ein altes petrinisches Evangelium durch eine neuere Umarbeitung, welcher der Name seines Begleiters und Hermeneuten Markus beigelegt wurde, verdrängt werden sollte, oder daß man jenes durch diese zu ersetzen suchte. Bei keinem Evangelium liege an und für sich die Ansicht so nahe, daß es ein Auszug, eine verkürzte Redaktion sei, als bei dem des Markus, und dürfen wir als die Grundschrift, aus welcher dieser Auszug verfertigt wurde, in keinem Fall den Lukas, aber auch den Mat-

thäus nicht eigentlich und ohne Weiteres ansehen, so ergebe sich von selbst die Annahme einer eigenthümlichen reicheren Grundschrift. Die Verkürzung, durch welche jenes Evangelium die gegenwärtige Gestalt erhielt, haben wir vielleicht nicht als eine durchaus plötzliche und einmalige vorzustellen, und es brauche der Markus, von welchem Papias rede, noch nicht ganz mit unserm kanonischen identisch zu sein. A. a. O. S. 107—118. Ein Auszug also aus dem von Papias und der kirchlichen Tradition bezeugten Markusevangelium soll unser Markus sein. Was wird aber dadurch gewonnen? Warum soll denn unser Markus nicht unmittelbar jenes Evangelium sein? Offenbar nur aus dem Grunde, weil die ganze Beschreibung, welche Papias und die andern Kirchenlehrer von der Entstehung und Beschaffenheit jenes Evangeliums geben, auf unsern Markus nicht passen will. Daß jene Ueberlieferung auf unsern Markus nicht anwendbar ist, gibt auch Hilgenfeld zu. „Ein Evangelist, der einzig und allein getreu und genau aus den zufälligen Lehrvorträgen eines Apostels den Inhalt eines Evangelium's genommen haben soll, gibt ja eine an sich undenkbare, der evangelischen Geschichtschreibung widersprechende Vorstellung. Glaubt man demnach aus diesem Zeugniß nur so viel herausnehmen zu müssen, daß Markus den Inhalt seines Evangeliums auch aus mündlichen Mittheilungen des Petrus geschöpft habe, so erkennt man ja thatsächlich die Nothwendigkeit an, daß dasselbe so, wie es vorliegt, nicht historisch sein kann und deutet es in Wahrheit um, indem man ihm die Spitze, in die es ausläuft, abbricht, daß nemlich Markus nichts gethan habe, als die Aeußerungen des Petrus in seinen Lehrvorträgen getreu aufzuzeichnen.“ A. a. O. S. 114. Ist denn aber dieser Unanwendbarkeit der Ueberlieferung auf unsern Markus dadurch abgeholfen, daß wir ihn für einen bloßen Auszug aus jenen petrinischen Kerygmen halten, für eine verkürzte Redaktion, welche, wofern nicht auch aus ihr wieder etwas ganz Anderes gemacht werden soll, doch, sowohl formell als materiell nur dasselbe im

Ganzen ſein könnte, wie das Original? Und wird nicht auch ſo aus jenem Zeugniß nur etwas Beliebiges herausgenommen, nur ſo viel als auf unſern Markus zu paſſen ſcheint, daß Petrus den Stoff, aber freilich in ganz anderer Form geliefert habe? So oft man auch auf jene angeblichen Zeugniſſe über den Urſprung unſeres Markusevangelium's zurückgehen mag, es zeigt ſich nur auf's Neue ihre völlige Unbrauchbarkeit für die Frage, die durch ſie gelöst werden ſoll. Es läßt ſich ihnen ſchlechthin keine paſſende Beziehung auf daſſelbe geben, und man kann nur noch fragen, wie die Kirchenlehrer dazu gekommen ſind, etwas ſo Unpaſſendes und dem klaren Augenſchein Widerſprechendes über unſern Markus auszuſagen? Die Antwort auf dieſe Frage liegt wohl in der Vermuthung, daß Papias zuerſt zweierlei combinirt hat, was urſprünglich gar nicht zuſammengehörte: die Thatſache, daß es ein Markusevangelium gab, daſſelbe, das wir noch haben, und die Sage von den Vorträgen, welche Petrus auf ſeiner apoſtoliſchen Wanderung gehalten haben ſoll. Um dieſe Vermuthung zu begründen, muß man den den Papias ganz beſonders characteriſirenden Zug in's Auge faſſen, ſeine bekannte Vorliebe für die mündliche Tradition, und ſeine Geringſchätzung des Geſchriebenen. Sie ſpricht ſich, worauf ich ſchon an einem andern Orte aufmerkſam gemacht habe *), deutlich genug auch in dem Urtheil aus, das er über die beiden von ihm erwähnten Evangelien des Matthäus und Markus fällt. Wie er es bei den λόγια des Matthäus unverkennbar als eine nachtheilige Folge des geſchriebenen Worts hervorhebt, daß ἡρμήνευσεν αὐτὰ, ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος, ſo betrachtete er es als einen Mangel des Markusevangeliums, daß Markus, ſo genau und treu er auch die Vorträge des Petrus aufzeichnete, ὁ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα ἔγραψε, wie es freilich der Natur der Sache nach nicht anders ſein konnte, da Petrus, an welchen ſich Markus allein zu

*) Kritiſche Unterſuchungen über die kanoniſchen Evangelien S. 537.

halten hatte, *πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων*, Eusebius K.G. 3, 39. Daß nun aber Papias, oder der Presbyter, auf welchen er sich beruft, die *τάξις* oder die *σύνταξις*, d. h. eine zusammenhängende, nicht blos fragmentarische, sondern das Ganze umfassende Darstellung so sehr vermißte, erklärt sich nicht blos daraus, daß er, wie Hilgenfeld bemerkt, als Orientale an den orientalischen Matthäus gewöhnt, bei Markus Abweichungen von der Anordnung des Matthäus fand, da dieselben theils nicht sehr bedeutend sind, theils nicht zu der Behauptung berechtigen konnten, Markus habe in Vergleichung mit Matthäus blos *ἕνια* geschrieben, sondern es ist ohne Zweifel anzunehmen, daß er nach dem von ihm ausdrücklich ausgesprochenen Grundsatz, was man aus den Schriften lerne, gewähre keinen so großen Nutzen, wie das aus der lebenden und bleibenden Sage Vernommene, auch um das Markusevangelium sich nicht sehr bekümmert hat, es vielleicht sogar nicht einmal aus eigener Einsicht kannte. So bildete sich bei ihm die Vorstellung von der Beschaffenheit und dem Werth des Markusevangeliums nur nach der Sage, daß Markus der Begleiter und Dolmetscher des Petrus gewesen sei, und gemäß der Voraussetzung, daß der Verfasser des nach Markus genannten Evangeliums keine andere Person sein könne, als eben jener petrinische Markus. Nachdem aber einmal Papias mit dieser Combination vorangegangen war, kann es gewiß niemand, welcher das unkritische Nachsprechen der Kirchenväter auch nur oberflächlich kennt, befremden, daß die Identität des ursprünglichen geschichtlichen Markus mit dem angeblichen Verfasser des Markusevangeliums zur stehenden Thatsache wurde, und daß es nur noch darum zu thun war, da man allerdings die von Papias in Betreff der *τάξις* gemachte Ausstellung nicht begründet finden konnte (wie ja auch davon gar nicht mehr die Rede ist), jedenfalls dem von ihm dem Evangelium angehängten Mangel dadurch abzuhelfen, daß man so viel möglich den Petrus selbst in die Stelle des Markus

einrücken ließ. Ueber den Ursprung des Evangeliums selbst läßt sich der kirchlichen Tradition auch nicht das Geringste mit Sicherheit abgewinnen.

Es bleibt uns jetzt, um über die Behauptung eines petrinischen Ursprungs so viel möglich in's Reine zu kommen, nur noch die Frage übrig, ob nicht vielleicht das Evangelium selbst Merkmale einer besondern Beziehung zu dem Apostel Petrus enthält? Stammt es selbst aus einem petrinischen Evangelium, hatte Petrus einen so nahen Antheil an seiner Abfassung, so läßt sich kaum denken, daß dieses Verhältniß nicht auf verschiedenen Punkten der evangelischen Geschichte sich sollte bemerklich machen. Allein auch in dieser Beziehung sieht man sich vergebens nach Zügen eines petrinischen Charakters um. Daß die gleich anfangs so bestimmt hervortretende Fixirung von Kapernaum nicht als Beweis eines besonderen Interesse's für Petrus anzusehen ist, ist schon gezeigt worden. Hätte das Evangelium ein solches Interesse gehabt, so sollte es darin doch wenigstens keinem der beiden andern Evangelien nachstehen. Wie es die Berufung des Apostels Petrus nicht mit derselben Auszeichnung erzählt, wie das Lukasevangelium, so bleibt es noch viel weiter hinter der Bedeutung zurück, welche das Matthäusevangelium dem Bekenntniß des Petrus gibt. Man darf mit Recht fragen, warum, während doch die drei Evangelien den Petrus an derselben Stelle sein für ihn so rühmliches Bekenntniß ablegen lassen, nur Matthäus den den Petrus so sehr verherrlichenden Ausspruch Jesu noch hinzufügt: „du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich erbauen meine Gemeinde, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Und ich werde dir geben die Schlüssel des Himmelreiches, und was du auf Erden binden wirst, wird im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, wird im Himmel gelöst sein.“ Wie wird dagegen das Feuer der Begeisterung, das in diesen Worten Jesu auflodert, in den beiden andern Evangelien durch den kalten scheltenden Ernst gedämpft, mit welchem er den Jün-

gern verbietet, das von Petrus ausgesprochene Geheimniß bekannt zu machen! Dieß muß seine bestimmte Ursache haben. Denn, wie läßt sich denken, daß ein solcher dem Petrus ertheilter Vorzug, welcher ihn zum Apostelfürsten, zum Haupt der ganzen Gemeinde, zum Stellvertreter Christi erhob, den sämmtlichen Jüngern nicht wichtig genug war, um den darauf sich beziehenden Ausspruch Jesu ebenso treu zu bewahren, wie das Bekenntniß des Petrus? Am wenigsten aber läßt sich begreifen, wie er für das Markusevangelium verloren gehen konnte, wenn es ursprünglich in einer so nahen Beziehung zum Apostel Petrus stand. Daß nur das ältere Evangelium diesen Ausspruch hat, die beiden andern aber, welchen er doch so gut bekannt sein mußte, wie so viel Anderes, was sie dem Matthäusevangelium nacherzählen, nichts von ihm wissen wollen, läßt sich gewiß nur daraus erklären, daß die Auszeichnung, welche dem Apostel Petrus ertheilt worden sein sollte, nicht überall auf dieselbe Weise anerkannt wurde. Wo anders mußte aber gegen ein solches Privilegium, vermöge dessen in den sämmtlichen christlichen Gemeinden nichts als wahrhaft christlich gelten konnte, was nicht auf der ausschließlichen Auctorität des Apostels Petrus beruhte, entschiedenere Einsprache erhoben werden, als von Seiten der paulinischen Partei? Man denke sich nur den Apostel Paulus, ihn, der von den Drei, dem Jakobus, Petrus und Johannes nur als den δοκοῦντες στῦλοι εἶναι (Gal. 2, 9 vgl. V. 6) spricht, dem Apostel Petrus gegenüber, wie konnte innerhalb des paulinischen Gebiets von einer solchen Prärogative, welche das ganze paulinische Christenthum in Frage gestellt hätte, auch nur entfernt die Rede seyn? So ist gewiß nichts begreiflicher, als daß das Lukasevangelium nach dem Bekenntniß des Petrus so kurz abbricht, und den bei Matthäus darauf folgenden Ausspruch Jesu demselben allein überläßt. Welchen Anstoß hätte aber Markus, wenn er vor Lukas schrieb, daran nehmen sollen? Was nun auch das bestimmtere Motiv der Weglassung bei Markus gewesen sein mag, in jedem Fall zeugt das bei ihm, dem Matthäus ge-

genüber, so kahle Bekenntniß des Petrus von keinem besonderen Interesse für diesen Apostel. Nicht einmal die Geschichte des Staters sollte man bei ihm vermissen, wenn er nichts den Petrus speziell Betreffendes und Auszeichnendes übergehen wollte. Wenn auch da und dort etwas zu Gunsten des Petrus gemildert zu sein scheint, wie namentlich Markus 8, 49 in der Erzählung von dem Wandeln Jesu auf dem See nur die Jünger erschrecken und aufschreien läßt, von der Zaghaftigkeit und Kleingläubigkeit des Petrus aber, welche Matthäus 14, 28—31 besonders hervorhebt, nichts sagt, 7, 17. die Frage, die an Jesus gemacht wird, nicht wie Matthäus 15, 15 dem Petrus, sondern den sämmtlichen Jüngern beilegt, so daß demnach auch der starke Tadel, welchen die Frage zur Folge hat, nicht den Petrus für sich, sondern die Jünger überhaupt trifft, und 10, 28 bei den Worten des Petrus: „wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt," den das lohnsüchtige Interesse klar und bestimmt aussprechenden Zusatz des Matthäus 19, 27 τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; wegläßt, so ist dieß von keiner besondern Erheblichkeit, da in den Parallelstellen zu Mark. 6, 49. 10, 28 dasselbe auch bei Lukas sich findet, Luk. 8, 22 f. 18, 28 f. Von einer besondern Vorliebe für den Apostel Petrus findet sich im ganzen Evangelium keine Spur*).

---

*) Ich füge hier noch eine Bemerkung hinzu. Das angenommene Petrusevangelium müßte eine sehr nahe Beziehung zur petrinisch-clementinischen Literatur gehabt haben. „Die Lehrvorträge des Petrus, in denen je nach dem verschiedenen Bedürfniß der Inhalt der evangelischen Geschichte zur Sprache kam, erinnern unwillkürlich an solche petrinische Kerygmen, wie sie die Grundlage der pseudoclementinischen Recognitionen und Homilien bilden, und die Art, wie diese clementinische Literatur nachweislich auf einer petrinischen Grundschrift entstand, ist dieser Angabe über das Verhältniß des Markus zu Petrus so ähnlich eingekleidet, daß man auch hier ein ähnliches Verhältniß voraussetzen darf. Sollten wir nicht, wie dort in der That eine petrinische Grundschrift, zu welcher der Brief des Petrus gehört, vorausgesetzt wird, so auch hier ein petrinisches Evangelium, dessen Umarbeitung, mag

Da die Verſuche, den Urſprung des Markusevangeliums aus einer ältern Evangelienſchrift oder einer ſpeziellen Beziehung zu dem Apoſtel Petrus zu erklären, zu keinem befriedigenden Reſultat führen, ſo werden wir nur auf das Evangelium ſelbſt verwieſen und die Aufgabe iſt daher, ſeinen Urſprung und Charakter aus ihm ſelbſt zu erklären. Die weſentliche Vorausſetzung aber, von

---

ſie ganz oder weſentlich mit unſerm Markus identiſch ſein, nach der Sitte jener Zeit durch den Namen des Apoſtelſchülers Markus bezeichnet wurde, vorausſetzen dürfen? Gab es ein petriniſches Evangelium, für welches durch ein verändertes Zeitbewußtſein eine Umarbeitung nöthig wurde, ſo konnte dieſelbe gar nicht beſſer eingekleidet und motivirt werden, als dadurch, daß man den Inhalt dieſes Evangeliums immer noch auf Petrus und nur die formelle Darſtellung auf ſeinen Hermeneuten Markus zurückführte.“ Hilgenfeld a. a. O. S. 113. Dieſer Vorausſetzung zufolge läßt ſich gewiß nicht anders denken, als daß ein ſolches petriniſches Evangelium auch ſeinem Inhalt nach mit den clementiniſchen Schriften in ſehr naher Verwandtſchaft ſtand und die evangeliſche Ueberlieferung in der Weiſe, wie wir ſie in dieſen Schriften finden, enthielt. Wie iſt es nun aber zu erklären, daß die Erzählung von dem Zöllner Zacchäus, welcher in den Homilien und Recognitionen als eine bedeutende Perſon auftritt (er gehört zu den Begleitern des Petrus und wird von ihm zum Biſchof von Cäſarea geweiht, Hom. 2, 1: *Ζακχαῖος ὅ ποτε τελώνης*, 3, 63: *Ζακχαῖον, πρὸς ὃν καὶ ὁ κύριος εἰσιὼν ἀνεπαύσατο, τῷ σώζεσθαι κρίνας ἄξιον εἶναι*, vgl. Recogn. 3, 65) nur bei Lukas 19, 1 f. ſich findet, und nicht bei Markus? Wie ſollte das Markusevangelium gerade dieſen, dem Apoſtel Petrus ſo nahe ſtehenden, Schüler unerwähnt gelaſſen haben? Man kann hier noch fragen: woher hat überhaupt die pſeudoclementiniſche Literatur ihren Zacchäus? Iſt ihr Apoſtel Petrus als Heidenapoſtel ein Nachbild des Apoſtels Paulus, ſo wird ſie auch ihren Zacchäus aus keiner andern Quelle haben, als aus dem Lukasevangelium, oder dem traditionellen Kreiſe deſſelben. Ueber den hiſtoriſchen Charakter der Homilien und Recognitionen mag hier auch noch die Frage ſtehen: Wenn Paulus 1 Cor. 9, 5 namentlich auch von Petrus die Sitte erwähnt, *ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν*, wie kommt es, daß in dieſen Schriften, deren Hauptgegenſtand es iſt, den umherreiſenden Petrus zu ſchildern, neben ſo vielen andern Perſonen nirgends von einer ſolchen Begleiterin des Petrus die Rede iſt?

welcher wir dabei ausgehen müſſen, iſt das durch den ganzen Gang der bisherigen Unterſuchung beſtimmte Verhältniß des Markusevangeliums zum Lukasevangelium, da wir nicht nur keinen Grund haben, das erſtere dem letztern voranzuſtellen, ſondern vielmehr die gegebene Analyſe die unverkennbarſten Beweiſe einer doppelten Abhängigkeit ſowohl von Matthäus als von Lukas vor Augen ſtellt. Läßt ſich auf der Grundlage dieſer Data genügend erklären, wie es auch innerhalb des Abhängigkeitsverhältniſſes, in welchem es nach zwei Seiten hin ſteht, zu der beſtimmten Form der evangeliſchen Geſchichtsſchreibung, welche in ihm ſich uns darſtellt, ſich geſtalten konnte, ſo iſt die Aufgabe, die hier vorliegt, gelöst.

Ich habe den Charakter des Evangeliums früher nach Schwegler's Vorgang als einen indifferenten und neutralen bezeichnet, ſofern es ſeine grundſatzmäßige Tendenz zu ſein ſcheint, ſich auſſerhalb der principiellen Controverſe zu ſtellen, und ſo viel möglich die richtige Mitte zwiſchen den Gegenſätzen zu finden. Dieſe Bezeichnung halte ich auch jetzt noch für richtig, nur bedarf ſie einer näheren Beſtimmung und einer Erweiterung. Wenn auch Markus den geſchichtlichen Stoff ſeines Evangeliums aus den beiden andern Evangelien entlehnte; ſo iſt doch ſeine Abhängigkeit von Matthäus ſo überwiegend, daß Lukas für ihn im Grunde nur eine ſubſidiäre Bedeutung hat. Er folgt dem Matthäus, als ſeinem Hauptführer, ſo lange, bis er durch den Inhalt des Matthäusevangeliums ſelbſt ſich veranlaßt ſieht, ſich mehr an den Lukas zu halten und mit ihm von der Ordnung des Matthäus abzugehen. Der Zweck ſeiner Darſtellung iſt aber nicht blos, eine zwiſchen Matthäus und Lukas die Mitte haltende, das Gegenſätzliche abſchneidende Darſtellung zu geben, ſeine geſchichtliche Eigenthümlichkeit und Selbſtſtändigkeit zeigt ſich hauptſächlich in dem Beſtreben, die evangeliſche Geſchichte zu einem harmoniſch geordneten, überſichtlichen Ganzen abzurunden. Das Markusevangelium hat einen maaßhaltenden ſymmetriſchen Charakter. Es ſoll alles Einzelne, was einmal ein eigenthümliches Moment der evangeliſchen Ge-

ſchichte iſt, ſeine Stelle haben, und zur klaren Anſchauung kommen, aber es ſoll auch alles Einzelne im rechten Verhältniß zum Ganzen ſtehen, nichts zu überwiegend hervortreten und einen zu großen Raum für ſich in Anſpruch nehmen, damit nicht die Symmetrie des Ganzen und der gleichmäßige Fortgang und Zuſammenhang der geſchichtlichen Darſtellung eine Störung erleide. Wie dadurch die Anlage und Richtung des Evangeliums im Ganzen beſtimmt wird, ſo erhält es ſeinen ſpecifiſchen Charakter beſonders auch noch durch die Sorgfalt, mit welcher es einzelne Züge hervorzuheben und auszumalen und der Darſtellung durch ſubjektive Beziehungen Leben und Farbe zu geben ſucht.

Gehen wir von dieſem Geſichtspunkt aus, um in den Urſprung und Charakter des Markusevangeliums ſo viel möglich etwas tiefer hineinzublicken, ſo bietet ſchon der Anfang deſſelben eine der wichtigſten darauf ſich beziehenden Fragen dar. Warum beginnt Markus ohne eine Vorgeſchichte, wie Matthäus und Lukas eine ſolche haben, warum datirt er den Anfang des Evangeliums ſo beſtimmt vom Täufer, warum erzählt er auch die Verſuchungsgeſchichte nur ſo ſummariſch? Es iſt dieß gewiß ſehr abſichtlich geſchehen. Daß er aus einem dogmatiſchen Grunde die Geſchichte der Geburt und Kindheit Jeſu hinweggelaſſen habe, iſt nicht anzunehmen. Er nennt ja 6, 3 Jeſum nur den Sohn der Maria, ſetzt alſo ſeine übernatürliche Erzeugung voraus, warum erzählt er nichts über ſie? Die antithetiſche Beziehung zum Lukasevangelium, die ich früher darin zu finden glaubte*), iſt gleichfalls nicht haltbar. Am wahrſcheinlichſten möchte der Grund der Weglaſſung einer Vorgeſchichte in dem Sinn des Verfaſſers für geſchichtliche Continuität zu ſuchen ſein. Hätte er Geburt und Kindheit in der Weiſe des Matthäus und Lukas erzählt, welche große Kluft wäre auch bei ihm von da bis zum Beginn der öffentlichen Thätigkeit Jeſu? Weit beſſer ſchien es daher, die evangeliſche

*) Krit. Unterſ. der kan. Ev. S. 563 f.

Geſchichte erſt da zu beginnen, wo keine ſolche Unterbrechung des hiſtoriſchen Zuſammenhangs mehr ſtattfindet, d. h. mit dem Täufer. Ein Geſchichtsſchreiber, in welchem auch nur der Sinn für geſchichtliche Continuität erwacht iſt, wird von ſelbſt dem am meiſten betretenen Weg der Geſchichte nachgehen, und das gar zu Auffallende, Abnorme, Abentheuerliche und darum auch Vereinzelte und Zuſammenhangsloſe auf der Seite liegen laſſen. Sollte dieß vielleicht die Urſache ſein, daß Markus über die Verſuchungsgeſchichte ſo ſchnell hinweggeht? Auch ſie ſchien ihm, wie wenn er dieß mit ſeinem räthſelhaften μετὰ τῶν θηρίων ἦν, ſelbſt andeuten wollte, noch auſſerhalb der geſchichtlichen Sphäre zu liegen, und ſo wenig ſtimmt er hier dem Lukas bei, welcher die Verſuchung mit der folgenden Geſchichte dadurch in Verbindung ſetzt, daß er den Teufel nur ἄχρι καιροῦ von ihm abſtehen läßt, daß er nicht einmal bei dem Verrath des Judas durch Lukas ſich beſtimmen läßt, der Einwirkung des Teufels eine geſchichtliche Bedeutung zuzuſchreiben. Mit der Lehrthätigkeit Jeſu beginnt ſo für ihn eigentlich erſt die evangeliſche Geſchichte und das Erſte, was Jeſus auch bei ihm, wie bei Matthäus, thut, iſt, daß er ſich die Erſten ſeiner Jünger wählt. Daß er aber von da nicht mit Matthäus zur Bergrede übergeht, iſt ſicher gleichfalls wieder mit gutem Bedacht geſchehen. Es laſſen ſich mehrere Gründe denken, warum dem Markus die Bergrede in der Form, in welcher ſie Matthäus gibt, für ſein Evangelium nicht recht zu paſſen ſchien. Da er ſie bei Lukas an einem andern Ort und in einer andern kürzern Geſtalt mit Weglaſſung alles deſſen fand, was ihr bei Matthäus eine ſehr entſchiedene principielle Bedeutung gibt, ſo konnte er ſchon deßwegen Bedenken tragen, ſich unbedingt auf die Seite des Matthäus zu ſtellen. Dazu kamen aber ohne Zweifel noch beſonders ſchriftſtelleriſche, in dem Plan ſeiner evangeliſchen Geſchichtsſchreibung liegende Motive. Eine Rede in dieſer Ausdehnung ſchien ihm in einem gar zu großen Mißverhältniß zu den übrigen Beſtandtheilen der evangeliſchen Geſchichte zu ſtehen.

Die Rücksicht auf die harmonische Anordnung des Ganzen hielt ihn ab, eine Rede von solchem Umfang aufzunehmen, nahm er sie aber nicht ganz auf, so konnte er ihr auch nicht mehr dieselbe Stellung geben. Er konnte aber auch, da ja Matthäus unstreitig die Bergrede aus verschiedenen Reden Jesu zusammengesetzt hat, mit Recht bezweifeln, ob diese Rede wirklich an diesem Ort und in diesem Zusammenhang des Ganzen gehalten worden ist, und da er, wie er bei den Parabeln zu verstehen gibt, das Parabolische als die eigentliche Lehrweise Jesu betrachtete, so mußte auch dadurch sein Interesse für die Bergrede geschwächt werden. So geschah es, daß er für den eigentlichen Anfang seines Evangeliums sich an Lukas anschloß. Uebereinstimmend mit Matthäus und Lukas beschreibt er hierauf die Wanderungen Jesu zur Verkündigung des Evangeliums, seine Heilungswunder und erste Streitunterredungen mit den Gegnern 1, 22 — 3, 11. Wie der erste Abschnitt mit der Wahl der vier ersten Jünger beginnt, so der zweite mit der Wahl der Uebrigen 3, 13 — 5, 6. Hier ist es dem Evangelisten hauptsächlich darum zu thun, die Lehrthätigkeit Jesu in Beziehung auf seine parabolische Lehrweise zu schildern. Sehr deutlich zeigt sich hier das Methodische seines Verfahrens. Wie er nicht quantitative Vollständigkeit der Geschichtserzählung, sondern nur qualitative bezweckt, d. h. eine solche, durch welche von jeder der verschiedenen Seiten der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach den verschiedenen für sie charakteristischen Handlungen eine so viel möglich klare und anschauliche Vorstellung gegeben wird, so erzählt er nur Eine größere Parabel, die vom Säemann. Im Zusammenhang mit ihr holt er einige Sinnsprüche aus der Bergrede nach, welche hier ihre Bedeutung nur darin haben, daß sie in bildlicher Form ausgedrückt sind, auch die beiden kleinen Parabeln, welche er noch nachfolgen läßt, sollen gleichfalls nur die parabolische Lehrweise veranschaulichen. Nachdem das Parabolische dadurch dargestellt ist, kommt er nicht mehr darauf zurück, von den vielen Parabeln, welche bei Matthäus und Lukas folgen, theilt

er keine einzige mit, auſſer der Parabel von dem Weinberg und den rebelliſchen Weingärtnern, welche als Beiſpiel der Lehrvorträge Jeſu in Jeruſalem und wegen ihres bedeutungsvollen, auf das Schickſal Jeſu ſich beziehenden Inhalts dieſe Ausnahme verdiente. Wie in den beiden erſten Abſchnitten die geſchichtliche Erzählung dem Anſchein nach ihren ſteten ununterbrochenen Verlauf hat, ſo iſt dieß auch bei dem dritten mit der Ausſendung der Zwölf beginnenden Abſchnitt 5, 7—9, 50. Beſonders bemerkenswerth ſind hier die längere antipharisäiſche Rede 7, 1—23, welche bei Markus die einzige dieſer Art iſt, die beiden Wundererzählungen 7, 31—37. 8, 22—26, von deren eigenthümlichem Charakter ſchon die Rede war, und die in dieſelbe Kategorie gehörende 9, 14—29. Auch im Folgenden, von Kap. 10 an, wo mit der Reiſe Jeſu nach Jeruſalem ein neuer Abſchnitt beginnt, geht die Erzählung des Markus gleichmäßig ihren gemeſſenen Gang fort, indem ſie auch hier nach ihrer eklektiſchen Weiſe aus den beiden andern Evangelien alles aufnimmt, was ihr zur Sache ſelbſt zu gehören ſcheint, und dagegen übergeht, was als bloße Wiederholung erſcheinen kann, oder als minder bedeutend nur den Zuſammenhang ohne beſondern Grund unterbrechen würde. So hat er innerhalb der Grenzen, welche er ſich ſelbſt gezogen hat, von der Taufe bis zur Himmelfahrt, das Leben Jeſu als ein in ununterbrochenem Zuſammenhang ſich fortbewegendes, den ganzen Reichthum ſeiner Erſcheinungen aus ſich entwickelndes, in allen ſeinen Theilen harmoniſch abgeſchloſſenes Ganzes dargeſtellt. Die Hauptquelle, aus welcher er ſeinen geſchichtlichen Stoff nahm, iſt das Evangelium des Matthäus, und gerade an demjenigen, was er aus demſelben wegließ, zeigt ſich am deutlichſten, wie er nach einer beſtimmten Methode verfuhr. Es ſind die oben bezeichneten Stücke. Warum er die Vorgeſchichte, die Bergrede, die Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum, die Rede Jeſu Kap. 10, die Frage des Täufers bei Matthäus überging, iſt ſchon gezeigt worden, ebenſo bedarf es keiner weitern Bemerkung darüber, daß er

nach der antipharisäischen Rede Jesu Kap. 7, 1—23 nicht noch eine zweite Rede derselben Art aus Matthäus Kap. 23 in sein Evangelium aufnahm. Den Hauptinhalt des Ausgelassenen bilden so noch die Parabeln bei Matthäus 13, 24 f., 18, 12 f., 20, 1 f., 22, 1 f. Daß es nicht in der Absicht des Markus lag, ausser den Parabeln Kap. 4 und 12 noch andere zu geben, daß somit die bei Matthäus übergangenen nicht zufällig fehlen, und zwar aus keinem andern Grunde, als nur deßwegen, weil der von Anfang an befolgte Plan seiner Geschichtsschreibung die Mittheilung weiterer Parabeln von selbst überflüssig machte, läßt sich mit der größten Wahrscheinlichkeit behaupten. Daß außerdem auch noch die Erzählung des Matthäus 17, 24—27 vom Stater im Munde des Fisches fehlt, ist gleichfalls nicht bloßer Zufall, sondern ein für das Markusevangelium charakteristischer Zug. Auch Lukas hat diese Erzählung nicht, sie hat überhaupt etwas Singuläres, Unvorstellbares, es gibt, wie de Wette mit Recht bemerkt, wenig neutestamentliche Erzählungen, welche von so vielen Schwierigkeiten, wie sie, gedrückt sind. Wenn es nun auch keineswegs Wunderscheu war, was den Markus abhielt, dieses Wunder zu erzählen, so stimmt es doch ganz zu seiner sonstigen Weise, zu dem Plan, nur dasjenige aus dem Leben Jesu hervorzuheben, was zu dem allgemein gangbaren Inhalt der evangelischen Ueberlieferung gehörte, und die Thätigkeit Jesu nach allen denjenigen Seiten darstellte, die für sie am meisten charakteristisch waren und sich unter gewisse allgemeine Gesichtspunkte bringen liessen, daß er ein Wunder, das so einzig in seiner Art ist, mit allen andern Wundern nichts Analoges hat, für das es keine Kategorie gibt, unter welcher es mit andern Wundern zusammenbegriffen werden kann, mit Stillschweigen überging, um so mehr, da auch bei Matthäus die Erzählung dieses Wunders ganz isolirt und zusammenhangslos steht. Eben dieses Bestreben, nur dem großen Hauptzug der evangelischen Geschichte zu folgen, wobei Manches, was sich ihr nur als überflüssiges Beiwerk angehängt hat, oder wenig-

ſtens für den Zuſammenhang ſehr unweſentlich iſt, von ſelbſt auf der Seite liegen blieb, wie Mehreres dieſer Art ſelbſt in der Leidensgeſchichte übergangen iſt, hat auch die Folge gehabt, daß in dem Markusevangelium eine gewiße Grenze für das Wunderbare abgeſteckt zu ſein ſcheint. Wie es das ſeltſame Staterwunder nicht hat, ſo fehlt bei ihm auch die ſo abentheuerlich lautende Erzählung des Matthäus von der Oeffnung der Gräber im Augenblick des Todes Jeſu, der Erweckung der Leiber der entſchlafenen Heiligen und ihrem Hervorgehen aus den Gräbern. Auch daß er die Verſuchung Jeſu nur ganz allgemein erwähnt, ohne weder den Teufel ſelbſt perſönlich auftreten zu laſſen, noch die einzelnen Akte der Verſuchung zu erzählen, gehört unter denſelben Geſichtspunkt. Das Wunder iſt ſchon dadurch auf eine engere Sphäre beſchränkt, daß er das Leben Jeſu mit völliger Uebergehung des Vorgeſchichtlichen, nur ſo weit es in dem ununterbrochenen Zuſammenhang ſeiner geſchichtlichen Erſcheinung vor uns liegt, zum Gegenſtand ſeiner Darſtellung machte.

Wie von dieſem Geſichtspunkt aus das Verhältniß des Markus zu Matthäus vollkommen klar und durchſichtig iſt, und ebenſo gut auch ſich begreifen läßt, wie er ungeachtet ſeiner durch das Ganze hindurchgehenden Abhängigkeit von Matthäus doch eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit behaupten und ſeinen eigenen, ſelbſtgewählten Weg gehen konnte, ſo läßt ſich, von demſelben Geſichtspunkt aus, auch ſein Verhältniß zu Lukas ohne Schwierigkeit begreifen.

Da der Hauptführer des Markus Matthäus iſt, ſo iſt ſeine Abhängigkeit von Lukas geringer, aber gleichwohl unverkennbar. Sie zeigt ſich in den bei Matthäus und Lukas parallelen Stücken dadurch, daß die Darſtellung des Markus im Ausdruck und in einzelnen Zügen immer wieder, wenn ſie der des Matthäus folgt, in die des Lukas hinüberſpielt und ebenſo umgekehrt. Noch bedeutender aber greift das Lukasevangelium durch Abſchnitte, die es allein hat, und durch ſeine von Matthäus abweichende Ordnung in das Markusevangelium ein. In ſolchen Fällen konnte Markus der Darſtellungs-

weise des Lukas, auch wenn ein dogmatisches Interesse dabei mitwirkte, doch nur aus dem Grunde folgen, weil er sie für die historisch richtigere hielt. Hatte er Bedenken, die Bergrede in der Form, in welcher sie Matthäus giebt, aufzunehmen, so konnte er doch nur unter der Voraussetzung, statt dem Matthäus, dem Lukas folgen, wenn ihm die Darstellung des Letztern als die glaubwürdigere erschien. So mußte die Darstellung des Markus, indem sie sich sowohl an den Matthäus als den Lukas hielt, und bald den einen, bald den andern benützte, je nachdem der von Markus befolgte Plan der Geschichtsschreibung es zu erfordern schien, von selbst einen gewissen kritisch-eklektischen Charakter annehmen. Was sie aus den beiden andern Evangelien genommen hat, kann sie nur nach einem bestimmten Gesichtspunkt in sich aufgenommen haben. Indem nun aber Markus auch dem Lukasevangelium folgte, konnte er dieß nur so weit thun, als es die paulinische Tendenz dieses Evangeliums zuließ. Es läßt sich zwar, wie gezeigt worden ist, in einzelnen Stellen ein Anhauch des paulinischen Geistes wahrnehmen, tiefer aber konnte er, wofern er anders eine alle prinzipielle Gegensätze vermeidende, die objektive Mitte haltende Darstellung geben wollte, in den Paulinismus des Lukasevangeliums nicht eingehen. Daher giebt sich das Charakteristische des Markusevangeliums auf der dem Lukasevangelium zugekehrten Seite hauptsächlich durch alles dasjenige zu erkennen, was er in demselben übergangen hat, was beinahe eben so viel beträgt, als er aus Matthäus aufgenommen hat. Es fehlt schon in dem Abschnitt 4, 31 — 9, 50 die Berufung des Petrus 5, 1—11, die Bergrede, wie sie Lukas gibt 6, 20—49, der Hauptmann von Kapernaum 7, 1—10, der Jüngling von Nain 7, 11—17, die Botschaft des Täufers 7, 18—35, die Salbung der Frau 7, 36—50 und der kleine Abschnitt 8, 1—3. Da jedoch einige dieser Stücke auch bei Matthäus stehen, und der eigentlich paulinische Theil des Evangeliums erst mit 9, 51 beginnt, so tritt auch erst an diesem Abschnitt 9, 51 — 18, 14 das Verhältniß

des Markus zu Lukas entſchieden hervor. Es iſt ſehr bezeichnend für daſſelbe, daß von Markus aus dieſem inhaltsreichen Abſchnitt, in welchem Lukas den ganzen Reichthum ſeines Evangeliums aufgeſtellt hat, auch nicht Eine, dem Lukas eigenthümliche, Erzählung aufgenommen worden iſt. Es erklärt ſich dieß zwar zum Theil ſchon daraus, daß es beinahe durchaus Reden und Parabeln ſind, welche den Inhalt dieſes Abſchnitts ausmachen und daher von Markus bei Lukas ebenſo grundſätzlich ausgeſchloſſen werden mußten, als er auch aus Matthäus nichts Weiteres deſſelben Inhalts aufgenommen hat. Da er aber auch das Geſchichtliche ganz unberührt gelaſſen und weder die Reiſe Jeſu durch Samarien, noch die Wahl und Ausſendung der ſiebenzig Jünger mit einem Worte erwähnt hat, ſo iſt daraus zu ſchließen, daß es überhaupt das eigenthümliche pauliniſche Gepräge dieſes Abſchnitts iſt, was ihn von demſelben fern gehalten hat. Hat Lukas das beſondere Intereſſe, den Inhalt der chriſtlichen Lehre in einer Reihe von Parabeln, deren jede eine neue, beſonders für das praktiſche Chriſtenthum wichtige, Wahrheit in einem anſchaulichen Bilde zum Bewußtſein bringt, in ſeiner ganzen Fülle darzulegen, ſo ließ ſich dagegen Markus ſelbſt durch keine dieſer Parabeln verleiten, dem Didaktiſchen und Paraboliſchen den Charakter ſeiner nur an das Thatſächliche und rein Geſchichtliche ſich haltenden Darſtellung aufzuopfern. Es iſt, wie wenn er dem Lukas gegenüber durch die Nichtaufnahme dieſer Parabeln ſagen wollte, nicht das ſei die Aufgabe ſeiner evangeliſchen Geſchichte, durch die Lehrweisheit der Parabeln zu belehren und zu erbauen, ſondern ſie wolle nur einen geſchichtlichen Begriff der paraboliſchen Lehrweiſe Jeſu geben, was auch ſchon durch eine der Hauptparabeln, wie namentlich die vom Säemann, geſchehen könne. Was aber die Reiſe Jeſu durch Samarien und die ſiebenzig Jünger betrifft, ſo hängt beides mit der pauliniſchen Tendenz des Lukasevangeliums ſo eng zuſammen, daß Markus, ſelbſt abgeſehen von dieſer Antitheſe, darin in jedem Fall nur etwas Partikuläres ſehen konnte, was mit dem univerſelleren

und objektiveren Gesichtspunkt seiner evangelischen Geschichte nicht zusammenstimmte. Es ist nicht anzunehmen, daß die Siebenzig, (in deren Sendbotenkreis auch de Wette zu Luk. 10, 1 eine Beziehung auf die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden, d. h. auf den paulinischen Universalismus erkennt) der allgemein gangbaren evangelischen Ueberlieferung angehörten. Höchstens könnte man in der Stelle Mark. 4, 10. 11, wo von οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα die Rede ist, welche als die τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ zu wissen Fähigen von den ἔξω unterschieden werden, eine ähnliche Unterscheidung eines engern und weitern Jüngerkreises finden, welche große Kluft ist aber zwischen jenen περὶ αὐτὸν und der bestimmten Gegenüberstellung eines neuen Jüngerkreises in einer geschlossenen Zahl? Aus dem Luk. 18, 15 f. folgenden Inhalt hat Markus aus Lukas nicht aufgenommen: die Erzählung von Zacchäus 19, 1—10., die Parabel 19, 11—27, das Wort Jesu zu den Pharisäern und den Ausspruch über Jerusalem 19, 39—44, den Rangstreit der Jünger 22, 24—30, welchen Markus schon 9, 33 f. eingerückt hat, und das Wort Jesu an Petrus 22, 31—33., die Aufforderung Jesu an die Jünger zum Kampfe 22, 35—38., die Abführung Jesu zu Herodes 23, 6—16., das Wort Jesu an die Töchter Jerusalems 23, 27—32., das Benehmen der beiden Räuber, die mit Jesu gekreuzigt wurden 23, 39—43, wozu noch die Differenzen in der Auferstehungsgeschichte kommen. Die Auslassung aller dieser Stücke hat durchaus nichts Befremdendes. Daß Markus keine weitere Parabel aufnahm, war nur consequent. Bei der Erzählung von Zacchäus, dem Ausspruch über Jerusalem, der Abführung Jesu zu Herodes, dem Benehmen der beiden Räuber könnte man den Grund der Auslassung in dem paulinischen Gepräge finden, das diese Erzählungen an sich zu tragen scheinen. In dem Ruf Jesu an Zacchäus und der Wirkung desselben könnte man ein Seitenstück zu der augenblicklichen Bekehrung des Apostels Paulus sehen, der Ausspruch Jesu über Jerusalem entspricht nebst dem gleich-

falls bei Matthäus fehlenden Wort Jesu an die Töchter Jerusalems der schrofferen Stellung, in welcher das Lukasevangelium sich zum Judenthum setzt, welcher gemäß Lukas auch bei der Verurtheilung Jesu das Interesse hat, um nur die Schuld der Juden in ihrer ganzen Größe darzustellen, das Benehmen des Pilatus in einem milderen Licht erscheinen zu lassen, und so Juden und Heiden in demselben Gegensatz einander gegenüberzustellen, in welchem die beiden Räuber in ihrem so verschiedenen Benehmen gegen Jesus zu einander stehen. Daß Lukas dem Rangstreit der Jünger gerade diese Stelle gegeben hat, in welcher er einen so großen Contrast mit der ganzen Situation bildet, in welcher damals die Jünger unmittelbar nach dem letzten Mahl sich befanden, kann gleichfalls nicht für zufällig gehalten werden, und es ist daher nur natürlich, daß Markus dem Lukas hierin nicht folgte. Das Wort Jesu zu Petrus stellt zwar seine einstige Wiederermannung in Aussicht, aber es läßt auch seinen Fall, seine Glaubensschwäche und seine fleischliche Sicherheit in dieser an ihn besonders gerichteten Rede Jesu um so stärker hervortreten. Ebenso kann es scheinen, das Wort Jesu über die Nothwendigkeit, ein Schwert zu kaufen, von welchem einer der Jünger nachher eine so gar nicht im Sinne Jesu liegende Anwendung machte, stehe nur dazu hier, um auf die ihrem Verhältniß zu Jesus und besonders ihrer damaligen Lage so wenig gewachsenen Jünger die neue Schuld eines Mißverständnisses fallen zu lassen. Wenn sich nun aber auch so aufgefaßt, alle diese Stücke als charakteristisch paulinische zu erkennen geben, so haben wir nicht einmal nöthig, uns aus dieser Auffassungsweise ihre Auslassung bei Markus zu erklären, sie erklärt sich auch schon daraus, daß diese Stücke, wie eben daraus zu sehen ist, daß sie blos bei Lukas sich finden, und in ihnen mehr oder minder das spezifische Interesse des paulinischen Lukasevangeliums sich ausdrückt, nicht wohl Bestandtheile der allgemein gangbaren Tradition gewesen sein können.

Es liegt demnach auch in dem Verhältniß des Markus zu Lukas nichts, was nicht von dem aufgestellten Gesichtspunkt aus seine befriedigende Erklärung fände. Der Inhalt seines Evangeliums ist aus den beiden andern Evangelien genommen, um nach dem Plan seiner Geschichtsschreibung auf der Grundlage der am meisten gangbaren Ueberlieferung das objektiv Thatsächliche in einer so viel möglich klaren Uebersicht darzustellen. Darum wendet er sich bald von Matthäus zu Lukas, bald verläßt er auch den Lukas wieder, je nachdem dieß der von ihm befolgte Plan zu erfordern scheint. Wenn nun aber auch diese historische Tendenz zum unterscheidenden Charakter des Markusevangeliums gehört, so berechtigt sie uns doch nicht zu dem Schluß, daß seiner Darstellung ein höherer Grad historischer Glaubwürdigkeit zuzuschreiben ist, als der des Matthäus und Lukas. Läßt Matthäus Jesum mit der Bergrede, Lukas mit dem Vortrag und der Austreibung des Dämons in der Synagoge zu Kapernaum zuerst öffentlich auftreten, woher wissen wir so genau, warum Markus es vorgezogen hat, dem Lukas zu folgen? Waren es rein historische Gründe, die ihn bestimmten, den drei Begebenheiten, dem Sturm auf dem See, der Austreibung des Dämons bei den Gadarenern, und der Heilung der Tochter des Jairus, dem Lukas zufolge, eine spätere Stellung zu geben, als sie bei Matthäus haben? Sollen wir z. B. daraus, daß er die Geschichte des Zacchäus wegließ, schließen, er habe die Quelle, aus welcher sie der ältere Lukas hatte, nicht für zuverläßig genug gehalten? Wir können die letzten Gründe seines eklektischen Verfahrens nicht sicher genug beurtheilen, um so weniger, da doch auch wieder dogmatische Motive eingewirkt zu haben scheinen. Es kann doch nur in seiner freieren Stellung zum alten Testament, zum Judenthum und Judaismus, der Grund davon liegen, daß er die Bergrede völlig ignorirte, und von den Citaten aus dem alten Testament keinen ebenso häufigen Gebrauch machte, wie Matthäus. Es fehlen die Citate bei Matthäus 8, 17. 13, 14. 35. 21, 5. 27, 35. Auch daß er den Befehl, welchen

Jesus Matth. 10, 5. 6 den Jüngern gibt, den Weg der Heiden nicht zu betreten, und nur zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israels zu gehen, den gleichlautenden Ausspruch Jesu Matth. 15, 24, und das den Jüngern gegebene Versprechen, auf zwölf Stühlen zu sitzen und die zwölf Stämme Israels zu richten, Matth. 19, 28, hinweggelassen hat, kann nur in der Absicht geschehen sein, der Prärogative, die hierin für das Judenthum zu liegen scheint, keine weitere Auktorität zu verleihen. Findet sich auch sonst nichts Bestimmteres zur Anerkennung des pauliniſchen Universalismus (die Vervollständigung des Citats durch den Zusatz: πᾶσι τοῖς ἔθνεσι 11, 17 ist nicht sehr hoch anzuschlagen), so reichen doch auch schon die angeführten Data zu der Behauptung hin, daß dem Markus dieselbe mittlere Stellung, die er überhaupt zwischen Matthäus und Lukas einnimmt, nur daß er dem Erstern näher steht als dem Letztern, auch in dogmatischer Beziehung zuzuschreiben ist.

Wenn es auch an sich möglich wäre, daß Markus dem Lukas gegenüber ebenso selbstständig ist, als er auf der andern Seite von Matthäus abhängig ist, so wird doch diese Möglichkeit um so unwahrscheinlicher, je besser es gelingt, den Ursprung und Charakter des Markusevangeliums aus der Voraussetzung einer doppelten Abhängigkeit, sowohl von Lukas als Matthäus, zu erklären. Mit der bloßen Nachweisung der Abhängigkeit in allen denjenigen Stellen, in welchen Markus entweder den Matthäus oder Lukas vor sich gehabt und benützt hat, ist freilich noch nichts erklärt, im Gegentheil, je vollständiger der Inhalt des Markusevangeliums schon in den beiden andern vorhanden war, um so weniger läßt sich begreifen, wie der Verfasser desselben auch nur auf den Gedanken kommen konnte, ohne alle eigenen Mittel ein neues Evangelium zu schreiben. Und doch kann man es seinem Evangelium nicht absprechen, daß es bei aller Identität des Inhalts mit dem der andern durch einen eigenthümlichen Charakter von den beiden andern sich unterscheidet. Er kann daher nur in der Form des

Evangeliums gesucht werden. Er besteht bei Markus in der Art und Weise, wie er die beiden andern Evangelien combinirte, bald dem Matthäus, bald dem Lukas folgte, bei jedem von beiden das Eine aufnahm, das Andere wegließ und den auf diesem Wege erhaltenen historischen Stoff zur Einheit verknüpfte. Aber auch dieß konnte nicht geschehen, ohne einen das ganze Verfahren leitenden Gesichtspunkt, und da ein durchgreifenderes dogmatisches Interesse nirgends hervortritt, so kann der Grundgedanke, welcher dem Evangelium seine Einheit gibt, nur in dem objektiv Thatsächlichen, das er sich zur Aufgabe seiner geschichtlichen Darstellung machte, erkannt werden.

Das Charakteristische des Evangeliums besteht aber nicht blos in der Idee, die dem Ganzen zu Grunde liegt, sondern auch in der Ausführung des Einzelnen, und auch in dieser Beziehung beurkundet der Verfasser des Evangeliums eine schriftstellerische Eigenthümlichkeit, welche dasselbe hinlänglich gegen den Vorwurf schützen zu können scheint, daß es nur ein Auszug aus den beiden andern sei. Wie er, was die Anlage im Ganzen betrifft, nur durch Combination eine neue Darstellung zu Stande bringen konnte, so verfuhr er auch im Einzelnen nach derselben combinirenden Methode. Es gibt keinen mit den beiden andern Evangelien parallelen Abschnitt, in welchem nicht der Ausdruck bald von dem einen, bald von dem andern entlehnt ist. Doch hätte er weder durch eine solche Combination des Textes, noch durch die überhaupt mögliche Varietät des Ausdrucks seiner Darstellung ein so eigenthümliches Gepräge geben können, wenn er sie nicht auch mit einem Hauch seines eigenen Geistes zu beleben vermocht hätte. Sein schriftstellerisches Talent besteht ganz besonders in der Kunst, mit welcher er das Einzelne auszumalen und dadurch seiner Darstellung Leben und Farbe zu geben weiß. Es ist in der Analyse des Evangeliums wiederholt darauf hingewiesen worden. Eine Zusammenstellung der einzelnen dahin gehörenden Züge habe ich

an einem andern Orte gegeben*). Aus Beidem erhellt, welchen zweideutigen Werth alles dasjenige hat, was er auf dieſe Weiſe

---

*) Krit. Unterſ. über die kan. Evang. S. 549 f. Auſſerdem, daß Markus überhaupt concrete anſchauliche Züge liebt, pflegt er an dem Gegenſtand ſeiner Erzählung hauptſächlich ſolche Beziehungen hervorzuheben, in welchen entweder für die Reflexion etwas an ſich Mögliches und Wahrſcheinliches liegt, was zur Motivirung der Sache dienen kann, oder in welchen er ſich in das Gefühl der handelnden Perſonen verſetzt, um in der Sympathie mit ihnen ihre Empfindungen und Gemüthsaffektionen auszuſprechen. Vgl. a. a. O. S. 551. Bei keinem andern evangeliſchen Schriftſteller kommen ſo viele und ſo ſtarke Ausdrücke der Verwunderung vor. Ein ὑπερπερισσῶς ἐκπλήττεσθαι hat nur Markus 7, 37. Nur bei ihm findet ſich das den übrigen evangeliſchen Schriftſtellern völlig fremde Wort θαμβεῖσθαι, nebſt der Form ἐκθαμβεῖσθαι, in einer Reihe von Stellen, 1, 27. 9, 15. 10, 24. 32. 14, 33. 16, 5. 6. Wie er in geſteigerten Ausdrücken dieſer Art die Lebendigkeit ſeines Mitgefühls ausdrückt, ſo läßt er die Perſonen ſeiner Geſchichtserzählung ihre Empfindungen und Affekte nicht ſelten auf eine ſehr lebhafte ſinnliche Weiſe äußern. Wenn Dämonen ausgetrieben werden, ſo kann es nicht ohne einen lauten Schrei geſchehen, durch welchen ſie ſelbſt bezeugen, wie wehe es ihnen thut, den Beſeſſenen verlaſſen zu müſſen. Vgl. oben S. 108. Das Wort κράζειν, deſſen er ſich dabei bedient, iſt überhaupt bei ihm ein ſtehender Ausdruck. Er gebraucht es, ungeachtet des kürzeren Umfangs ſeines Evangeliums ebenſo oft, als Matthäus, im Ganzen zwölfmal. Wenn er 5, 6 mit Lukas 8, 28 ſagt φωνῇ μεγάλῃ εἶπε, kann er es nicht laſſen, noch ein κράξας hinzuzuſetzen. Wenn Jeſus ſeinen Unwillen über das verſtockte Geſchlecht ausſpricht, ſo thut er es bei Markus, und nur bei ihm, mit einem tiefen Seufzer, ἀναστενάξας πνεύματι αὐτῷ 8, 12, wie er auch bei der Heilung des Taubſtummen ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξε, 7, 34, und bei der Heilung der verdorrten Hand iſt es auch nur Markus, der von Jeſus ſagt, er habe περιβλεψάμενος αὐτούς, μετ' ὀργῆς συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν, zu dem Menſchen geſagt u. ſ. w. 3, 5. Nur bei ihm äußert ſich Jeſus auf eine ſo heftige Weiſe gegen den geheilten Ausſätzigen, daß er ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθέως ἐξέβαλεν αὐτόν 1, 43. So geſchieht überhaupt bei Markus ſo Vieles mit einer gewiſſen Aufregung und mit Geräuſch. Bei keinem andern Evangeliſten wird, um auch dieß noch zu bemerken, Jeſus ſo ſehr von dem um ihn

aus eigenen Mitteln dazu gegeben hat. Man kann ihn auch in dieſer Beziehung nur für einen ſekundären Schriftſteller halten, und der deutlichſte Beweis dieſes ſekundären Charakters iſt, daß ſo Vieles, wodurch er nach ſchriftſtelleriſcher Selbſtſtändigkeit ſtrebt, die zufällige Veranlaſſung, die es hatte, den Anknüpfungspunkt für eine blos formelle Erweiterung des ſchon gegebenen Inhalts, die Reflexion, aus welcher es hervorgegangen iſt, überhaupt ſeinen ſubjektiven Urſprung nicht verkennen läßt. Wie ſehr es ihm aber gelungen iſt, ſeinem Evangelium, ungeachtet ſeiner Abhängigkeit in Hinſicht des hiſtoriſchen Materials, den Schein einer ſelbſtſtändigen Darſtellung zu verleihen und es ſogar auf eine Stufe zu erheben, auf welcher es den beiden andern an Originalität und hiſtoriſcher Bedeutung ſo weit über ihm ſtehenden Evangelien ſich ebenbürtig zur Seite ſtellt, beweist die große Verſchiedenheit der Meinungen, die auch jetzt noch über das Verhältniß ſeines Evangeliums zu den beiden andern ſtattfinden. Hat die Kürze, Einfachheit und Ueberſichtlichkeit, die der eigenthümliche Vorzug des Markusevangeliums iſt, manche, ſelbſt noch in der neueſten Zeit, bewogen, den Verfaſſer deſſelben geradezu für den Urevangeliſten zu erklären, ſo war es die an ſeiner Darſtellung gerühmte Lebendigkeit und Anſchaulichkeit, um welcher willen man ihn ſelbſt in die Reihe der Augenzeugen ſtellen zu müſſen glaubte. Der tiefere Blick in die Compoſition des Evangeliums kann nicht wohl im Zweifel darüber laſſen, auf welchem unſichern und unhaltbaren Grund, ſowohl das eine als das andere Urtheil beruht.

---

zuſammenſtrömenden Volk bedrängt, wie bei Markus, man vgl. 1, 45. 2, 2. 3, 20. 5, 21. Wie ſich eben darin auch ſein Beſtreben zeigt, ſeine Vorgänger durch Steigerungen zu überbieten, kann man beſonders deutlich ſehen, wenn man ſeine Schilderung des Dämoniſchen bei den Gadarenern 5, 2 f. mit der weit ruhigern und gemeſſenern des Lukas vergleicht, namentlich V. 5, wo er von ihm ſagt, daß er *διαπαντὸς νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐν τοῖς μνήμασι καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν ἦν κράζων καὶ κατακόπτων ἑαυτὸν λίθοις.*

III. Die Hypotheſe, daß Markus der erſte der Synoptiker ſei.

Dieſe Frage am Schluſſe der bisherigen Unterſuchung noch aufzuwerfen, ſcheint ſehr überflüſſig. Läßt ſich mit gutem Grunde behaupten, daß Markus erſt nach Lukas geſchrieben hat, ſo iſt noch weit weniger an ſeiner Abhängigkeit von Matthäus zu zweifeln. Da jedoch Ewald dem Markus auf's Neue die erſte Stelle unter den Synoptikern angewieſen hat *), ſo verdient auch dieſe Anſicht noch in Erwägung gezogen zu werden.

Die Behauptung Ewald's, daß Markus der erſte der drei Synoptiker ſei, hängt weſentlich mit ſeiner Anſicht von der Entſtehung der evangeliſchen Literatur überhaupt zuſammen. Auch dem Markusevangelium, dem älteſten unſerer kanoniſchen Evangelien, gingen ſchon ältere Evangelienſchriften voran. Das älteſte Evangelium beſtand aus zwei verſchiedenen Hälften. Sein Haupttheil war ein erſter Verſuch, die denkwürdigſten Thatſachen der evangeliſchen Geſchichte nach der Zeitfolge zur Ueberſicht zu bringen. Soweit die ziemlich zahlreich in den jetzigen drei Evangelien zerſtreuten Spuren dieſes älteſten Werkes ſich entdecken laſſen, gehört dahin eine Reihe von Erzählungen, welche die höchſten Spitzen der Geſchichte der Erſcheinung Chriſti zwar nur mit geflügelten Worten, aber deſto erhabener und bezeichnender beſchreiben, die Erzählungen über die Taufe Jeſu Mark. 1, 9—11. über die vierzig Tage in der Wüſte 1, 12 f. und über die Verklärung Mark. 9, 1—13. Dieſe Erzählungen bilden wie einen feſten Stock, um den ſich eine Menge anderer Erzählungen im Markusevangelium herumlagern, die in ihm wie zwei ſteile Höhen em-

*) In der oben S. 1. genannten Abhandlung über Urſprung und Weſen der Evangelien.

vorragen, aber zugleich wie zwei Urgebirgsbildungen *), die in ihrer völlig eigenthümlichen Art weit über die angeschwemmten ganz verschiedenen Erzählungsstoffe emporragen. Ein besonderer Theil desselben Werks enthielt eine lose Sammlung wichtigster Aussprüche Jesu mit ganz kurzen geschichtlichen Erläuterungen, wo die Aufeinanderfolge der Ereignisse ganz zurücktrat, weil sie sich bei den meisten nicht leicht geben ließ, auch für die Sache unbedeutender schien. Darum sei dieser Theil da eingefügt worden, wo er am leichtesten Platz hatte, vor der Geschichte der letzten Reise nach Jerusalem, wo von selbst ein großer Stillstand gegeben sei. Aus der großen Einschaltung bei Lukas von 9, 51 an gehören hieher solche Stücke, welche theils durch ihre gleichmäßige Kürze, Fülle und Gedrungenheit, theils durch ihren ebenso einfachen als bedeutsamen geschichtlichen Inhalt höchst ausgezeichnet seien, namentlich folgende: Luk. 9, 51—56; 57—62, 10, 38—42. 11, 1—4. 12, 13—15. 13, 1—5. 31—33. 34. f. 17, 5. 6. 20—22., welche Stücke alle eine stark hervortretende Eigenthümlichkeit haben. Außerdem finden sich auch im letzten Haupttheil der evangelischen Geschichte Spuren des Daseins dieses von allen spätern so verschiedenen ältesten Werks. Die Grundsprache desselben war die griechische, aber noch stark hebräisch gefärbt; schon der Apostel Paulus gebrauchte dieses älteste Evangelium, dessen Verfasser vielleicht der Evangelist Philippus war. An dieses älteste Evangelium schloß sich als zweites äußerst denkwürdiges Werk

*) Man vgl. Jahrb. I. S. 149.: „Wenn in den Höhebildern gleichsam die mit der irdischen immer gleichzeitig spielende himmlische Fortbewegung der ganzen Geschichte von ihrer rein erhabenen göttlichen Seite aus eröffnet wird, so konnte sie weiter auch ähnlich von ihrer Kehrseite aus dargestellt werden, sofern nach der höhern also göttlichen Nothwendigkeit selbst sich Böses in das Gute, Unreines in das Reine mischte und der endliche völlige Sieg des Göttlichen auf Erden erst aus dem Kampfe mit seinem vollen schweren Gegensatz hervorging. Dahin gehören die höheren Schilderungen, in denen der Satan der Hauptspieler ist.“

eine Spruchſammlung an, aus welcher die meiſten längeren Reden in den drei erſten Evangelien theils vollſtändig, theils in Auszügen entlehnt ſind. Es ſind Reden, deren eigenthümliche Schärfe und Erhabenheit unverkennbar auf Chriſtus ſelbſt zurückführt. Aus der Vergleichung des jetzigen Matthäusevangeliums mit dem des Markus ſoll ſich folgendes Bild ergeben: nach der Vorbemerkung über den Täufer Matth. 3, 4—12 erklärte die ſogenannte Bergrede K. 5—7 die Grundbedingungen des Eintritts in das Gottesreich, dieſen geraden Gegenſatz des Satansreichs Matth. 12, 22—50, alsdann die erſten 7 Gleichniſſe die ſeines Fortſchritts und ſeines Werths Mark. K. 4., Matth. K. 13., die Rede an die zum erſten Male auszuſendenden Jünger die ſeiner Ausbreitung durch menſchliche Mühe, Matth. K. 10. Auf dieſen erſten Kreis folgte ein zweiter, der ſich vornehmlich um den Begriff und Beſtand der Gemeinde drehte, wie ſie ſchon in der Gegenwart ſein muß, in den Reden Matth. K. 11. 16, 13 f., K. 18. und 23., worauf noch ein dritter Kreis die Ahnung der Zukunft des Gottesreichs in einer Fülle von Gleichniſſen von Matth. K. 20 an und in einfacherer Rede K. 24 f. ausſprach. Dieſe Spruchſammlung iſt das von Matthäus urſprünglich hebräiſch geſchriebene Evangelium. Nach den älteſten Werken war es nun das Markusevangelium, das zuerſt und mit Benützung derſelben eine ausführliche in alles Einzelne eingehende Darſtellung des ganzen Lebens und Wirkens Jeſu gab. Man hat alle Urſache, anzunehmen, daß der aus dem N. T. bekannte Johannes Markus der Verfaſſer dieſes Evangeliums iſt, nur iſt die Geſtalt, in welcher es in den Kanon aufgenommen wurde, nicht mehr die urſprüngliche, in welcher es Matthäus und Lukas vorlag, es läßt ſich aber aus den beiden andern Evangelien die Urgeſtalt des Markusevangeliums vollkommen ſicher entdecken. Eine neue Periode der evangeliſchen Literatur begann damit, daß man allmälig die ſchriftlichen Stoffe enger zu vereinigen und vollſtändiger zuſammenzuſchließen ſuchte. In dieſe Klaſſe gehören die beiden Evan-

gelien des Matthäus und Lukas, sie sind aber nicht die einzigen Werke dieser Zeit. Jene älteste evangelische Schrift wurde in dem Buche der höheren Geschichte fortgesetzt, in welchem die Erzählung von der Versuchung zuerst die Ausführlichkeit erhielt, in welcher wir sie bei Matthäus und Lukas haben, und noch manche Stücke dieser höhern Schilderung sich befinden mochten, wie Matth. 26, 53. 27, 52. f., Luk. 22, 3. 31—38. 43 f. Das erste bekannte Buch aber, welches die Zusammenleitung der früheren schriftlichen Quellen zu seiner Hauptaufgabe machte, ist das jetzige Matthäusevangelium, das, obgleich griechisch geschrieben, zunächst für Juden und Judenchristen bestimmt war. Es ist in seinem Haupttheil eine Ineinanderverarbeitung der beiden wichtigsten Quellschriften, des Markusevangeliums und der Spruchsammlung, so daß Markus den festen Rahmen bildete, welcher die Stücke des andern Werkes umschließt. Der Verfasser dieses Evangeliums war auch der Erste, welcher die Vorgeschichte aus einigen ihm zugekommenen geschriebenen Anfangsstücken in diese bestimmte Gestalt brachte, und insbesondere auch in ihr die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung fand. Während das jetzige Matthäuswerk sein Hauptverdienst nur im geschickten Verarbeiten schon geschriebener Quellen hat, behandelten drei spätere Werke die evangelische Geschichte wiederum mehr mit eigener Selbstständigkeit. Es zeigen sich zunächst Spuren eines Werkes, welches in die bis dahin wenig beachteten Erinnerungen an seine Kindheit zurückgriff, noch manche Schilderung aus dem öffentlichen Leben Jesu, besonders sofern darin etwas Lehrhaftes liegen konnte, nachholte, und vorzüglich gern viele seiner Gleichnisse wieder in's Leben führte. Dahin sind zu rechnen die Stücke Luk. 2, 41—52. 4, 16—23. 28. 5, 1—11. 10, 25—37. 13, 10—17. 15, 11—32. 16, 19—31. 17, 11—19. 23, 39—43. 24, 10—53. Eine eigene Klasse bilden ferner die Stücke bei Lukas 3, 10—14. 7, 36—8, 3. 12, 16—21. 14, 1—24. 16, 1—13. 18, 1—8. 9—14. In diesen Stücken soll eine auffallend gedrungene, oft abgerissene und schwer sich forthe-

wegende, mehr andeutende als ausführende Rede herrschen, und durchgängig ein von allen übrigen verschiedener Geist der Schilderung. Die geschichtliche Erzählung sei ebenso reich an mannigfaltigen Einzelnheiten, wie kurzgefaßt und zusammengedrängt. Endlich soll sich auch noch in den Stücken der großen Vorgeschichte Luk. 5, 1 f., und in den kleineren Stücken 7, 11—17. 19, 1—10. 23, 6—16. 27—31. die größte Verwandtschaft der Sprache und Darstellung zu erkennen geben. Gesammelt, und nebst den oben bezeichneten Stücken zu einem Ganzen vereinigt, sind diese verschiedenen Schriften in dem Evangelium des Lukas. Am Stärksten, mehr als Markus und Matthäus, sei Lukas auf die älteste Evangelienschrift zurückgegangen, die Spruchsammlung habe er meist nur so, wie sie in die Markusschrift übergegangen war, vermittelst derselben benützt, doch von dem zweiten Haupttheil an 9, 51 f., wo er vorzüglich viele Sprüche zusammenstellen wollte, habe er sie auch ganz unabhängig von Markus gebraucht, jedoch, wie es scheine, nach einer andern und gewiß etwas spätern und verkürzten Bearbeitung. Den Markus endlich habe er wie ein Hauptbuch benützt, ohne ihn so stark zu verkürzen, wie der jetzige Matthäus, und mit genauerer Beibehaltung der bei Markus gegebenen Ordnung der Erzählungsstücke *).

So künstlich zusammengesetzt diese Theorie über den Ursprung und das Verhältniß unserer kanonischen Evangelien zu einander zu sein scheint, so sind es doch nur zwei Hauptpunkte, durch welche sie sich von der gewöhnlichen Ansicht unterscheidet, die Bestimmtheit, mit welcher sie die verschiedenen, unsern Evangelien vorangehenden und ihnen zu Grunde liegenden Evangelienschriften anzugeben weiß, und die Stellung, die sie dem Markusevangelium gibt.

Daß unsere kanonischen Evangelien nicht die ältesten Erzeugnisse der evangelischen Literatur sind, daß sie Schriften dieser Art schon voraussetzen, und daß vor allem aus ihren Quellenschriften

*) Jahrb. II. S. 191—224.

ihr Unterſchied und Verhältniß zu einander zu erklären iſt, darüber kann nicht wohl ein Zweifel vorhanden ſein. Eine davon ſehr verſchiedene Frage iſt aber, ob wir dieſe älteſten Evangelienſchriften näher zu beſtimmen im Stande ſind, ob und wie weit ſich in unſern kanoniſchen Evangelien die von ihren Verfaſſern benützten Quellen an beſtimmten Merkmalen ſo genau zu erkennen geben, daß wir bei jedem Abſchnitt der evangeliſchen Geſchichte mit Sicherheit angeben können, ob er aus dieſer oder jener ältern Schrift genommen iſt. Nicht ſowohl um die Beſchaffenheit der Quellen zu erforſchen, als vielmehr um die neben ihrer Uebereinſtimmung ſo auffallende Verſchiedenheit der kanoniſchen Evangelien zu erklären, nahm man, als die Evangelienfrage zuerſt in Bewegung kam, mehrere mehr oder minder von einander verſchiedene ältere Evangelienſchriften an. Es iſt dieß der zuerſt hauptſächlich von Eichhorn betretene Weg, auf welchen nun Ewald wieder zurücklenkt, nur iſt die Ewald'ſche Anſicht mit Beſeitigung deſſen, wodurch die Eichhorn'ſche Hypotheſe mit ihren aramäiſchen Urſchriften, deren Ueberſetzungen und Variationen, ſich am meiſten in ſich ſelbſt verwickelte, im Ganzen etwas einfacher und natürlicher. Je genauer aber auch ſie alles beſtimmen will und bei jedem Verſe die Quelle, aus welcher er genommen iſt, nachweiſen zu können ſich getraut, um ſo mehr wird auch ſie zu einer Reihe von Combinationen, welchen keine höhere objektive Wahrſcheinlichkeit zugeſchrieben werden kann. Man nehme nur die beiden älteſten Hauptſchriften, das älteſte Evangelium und die Spruchſammlung, wie ſchwierig iſt es, auch nur von dieſen beiden ſich eine ſolche Vorſtellung zu machen, daß man mit Sicherheit ſagen kann, was der einen oder andern angehörte. Die Vorausſetzung iſt ſehr natürlich, daß, als der Anfang mit der evangeliſchen Geſchichtſchreibung gemacht wurde, das, was man zuerſt aufzeichnete, nicht das Unbedeutendere, ſondern das Bedeutungsvollere war, ſomit auch ſolches, was wegen ſeiner Wichtigkeit keiner der nachfolgenden Evangeliſten übergehen konnte, es läßt ſich daher nichts gegen die

Annahme einwenden, daß schon das älteste Evangelium namentlich die Taufe und die Verklärung Jesu erzählte, ob auch die Versuchung muß schon für zweifelhafter gehalten werden, da hier sogleich die Frage entsteht, wie sich die kurze Erzählung des Markus zu der ausführlichen des Matthäus und Lukas verhält. Wenn nun aber aus der Voraussetzung, daß solche Erzählungen in dem ältesten Evangelium nicht gefehlt haben können, geschlossen wird, daß es zuerst eine Reihe von Erzählungen enthielt, welche die höchsten Spitzen der Geschichte der Erscheinung Christi zwar nur mit geflügelten Worten, aber desto erhabener und bezeichnender beschrieben, daß in ihm die hervorragendsten himmlischen Höhen der evangelischen Geschichte schon ihren entsprechend erhabenen Ausdruck fanden, da jede genauere Betrachtung des Urchristenthums lehren könne, daß zwar der Zahl nach nur sehr wenige, aber der Bedeutung nach am meisten auf den tiefsten Eindrücken beruhende Vorstellungen über die Gesammterscheinung Christi den Grund aller geschichtlichen Rückerinnerungen gebildet haben *), so ist dieß ein sehr gewagter Schluß, indem wir ja von keiner einzigen Erzählung mit Bestimmtheit wissen, daß sie in diesem Evangelium enthalten war, wie kann daher sogar behauptet werden, daß es den Charakter einer höheren Darstellung an sich getragen habe? Wie unbestimmt und schwebend ist auch schon der Ausdruck: Höhen der evangelischen Geschichte! Wenn das Buch der höheren Geschichte, das die Fortsetzung jener ältesten Evangelienschrift war, namentlich auch die so apokryphisch lautende Erzählung des Matthäus (27, 52 f.) von den bei dem Tode Jesu geöffneten Gräbern der Heiligen enthalten haben soll **), so kann schon daraus ermessen werden, wie wenig die Kategorie der Höhen der Geschichte sich dazu eignen möchte, das Kriterium zur Bestimmung des Charakters der ältesten evangelischen Geschichtschreibung zu sein. Wir freilich stellen

*) Jahrb. II. S. 191. 193.

**) A. a. O. S. 209.

uns vor, die erste Evangelienschrift könne nur einen Abriß der Hauptbegebenheiten aus dem Leben Jesu, somit auch des Wundervollsten aus demselben enthalten haben, wissen wir aber, welche Veranlassung, welches Bedürfniß die erste evangelische Geschichtschreibung hervorrief, kann sie nicht einen sehr speciellen Zweck gehabt haben, folgt daraus, daß die Taufe und die Versuchung der ersten Zeit der öffentlichen Thätigkeit Jesu angehören, daß schon die älteste Schrift sie erzählt haben muß, woher wissen wir, daß überhaupt zuerst Thatsächliches aufgezeichnet wurde *)? Schon diese älteste Schrift soll auch Aussprüche Jesu, jedoch mit kurzen geschichtlichen Erläuterungen, enthalten haben, aber die eigentliche Spruchsammlung mit Reden, wie die Bergrede, war ein davon verschiedenes Werk. Was also in Schriften dargestellt wurde, war zuerst das Thatsächliche und dann das in Reden Vorgetragene, beides aber war durch solche Reden vermittelt, die als kurze Aussprüche noch mit einer Begebenheit verknüpft waren. So müßte der Entwicklungsgang dieser Literatur gewesen sein, wenn er recht methodisch von dem Einen zum Andern, von den Thatsachen zu den Reden, und von den kurzen Reden zu den ausführlichen fortgeschritten wäre. Dieser methodische Gang existirt aber nur in unserer Vorstellung, und es läßt sich ebenso gut denken, daß der wirkliche Gang der Sache selbst ein ganz anderer war. Wie wäre es ferner zu erklären, daß, wenn jene oben bezeichneten Stücke in der großen Einschaltung bei Lukas durch ihre stark hervortretende Eigenthümlichkeit sich als solche bemerklich machen, die schon der ältesten Evangelienschrift angehörten, gerade erst Lukas sie wichtig genug

*) Wie einfach und welcher Art überhaupt die älteste evangelische Ueberlieferung in Betreff des Thatsächlichen war, ist aus Apostelgesch. 10, 37. zu sehen. Das *γενόμενον ῥῆμα καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας ἀρξάμενον ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης* ist: Jesus von Nazaret, *ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ.*

fand, ſie in ſein Evangelium aufzunehmen, Markus und Matthäus aber ſie beinahe ganz unberührt ließen? Es hängt dieß ſchon mit der weiteren, das Verhältniß unſerer Evangelien zu einander betreffenden Frage zuſammen.

Seit die Evangelienkritik die von Eichhorn ihr gegebene Richtung nahm, ging ihr Beſtreben hauptſächlich dahin, durch die Vorausſetzung älterer Evangelienſchriften ſowohl die Uebereinſtimmung als die Verſchiedenheit unſerer Evangelien zu erklären. Wie verhält ſich nun die Ewald'ſche Theorie zu dieſer Frage? Wird angenommen, daß Markus zuerſt ſchrieb, ſo macht das Verhältniß des Markus und Matthäus keine beſondere Schwierigkeit. Daß Matthäus beinahe den ganzen Markus in ſein Evangelium aufnahm, in der Ordnung bisweilen von ihm abwich, manches abkürzte und ausließ, wäre aus dem Zwecke des Matthäus zu erklären, eine vollſtändigere Bearbeitung der evangeliſchen Geſchichte zu geben. Nicht klar bleibt dabei freilich immer, wie Markus, auch wenn er urſprünglich noch vollſtändiger war, als er jetzt iſt, aus denſelben Quellen, die er ſchon vor ſich hatte, ſo Manches unbenützt ließ, was er ſo gut wie Matthäus hätte in ſein Evangelium aufnehmen können, wie Matth. K. 11. und ſo manche Parabel. Die Hauptſchwierigkeit liegt jedoch zwiſchen Matthäus und Lukas. Beide ſtehen in keiner unmittelbaren Beziehung zu einander, ſondern ihr Verhältniß wird theils durch Markus, theils durch die ältern Schriften, aus welchen Lukas gemeinſchaftlich mit Matthäus ſchöpfte, vermittelt. Wie kommt es nun aber, daß Lukas auch in ſolchen Stücken, für welche er dieſelbe Quelle hatte, wie Matthäus, von der Darſtellung des letztern abweicht? So ſoll es keinen Zweifel leiden, daß das Stück Luk. 6, 20—49., trotz ſeiner überaus großen Verkürzung, daſſelbe war mit der Bergrede des Matthäus; von dem ganz eigenthümlichen Eingang und Schluß des Stücks ſei hier genug erhalten, von dem mannigfaltigen Inhalt der großen Mitte ſeien freilich nur ſolche Sprüche beibehalten, welche ſich auf das Verhalten gegen den Nächſten beziehen,

allein ſolche Ausſprüche und Lehren über die Liebe zum Nächſten nehme Lukas überhaupt am liebſten auf, und viele Sprüche andern Inhalts habe er übergehen zu können gemeint, weil er ſie aus andern ihm vorliegenden Quellen in der großen Einſchaltung von 9, 51 f. geben wollte. Wenn aber Lukas in der Benützung ſeiner Quellen ſo frei verfuhr, ſo ſieht man nicht, warum er das, was er aus der Bergrede gibt, nicht ebenſo gut aus Matthäus genommen haben kann. Und wenn er die Stellen, welche er aus der Bergrede aufnahm, nach einem beſtimmten Geſichtspunkt auswählte, und die, die er überging, einer ſpätern Stelle vorbehielt, ſo weist dieß auf einen Plan der Geſchichtſchreibung hin, welcher in den Charakter ſeines Evangeliums tiefer eingreift, als daß ſich dieß aus der bloßen Benützung der Quellen erklären ließe. Noch mehr wird man zu dieſer Annahme durch die Bemerkungen Ewald's zu Luk. 10, 1—24. genöthigt. Die Uebertragung der Reden Jeſu, welche die urſprüngliche Spruchſammlung bei Gelegenheit der Abſendung und der Rückkehr der Zwölf zuſammenſtellte, auf eine ähnliche Abſendung und Rückkehr von 70 oder 72 Jüngern, könne nicht wohl erſt von Lukas verſucht ſein. Er habe ja dieſelben Reden auch bei den Zwölf gekannt, und ſie in Beziehung auf dieſe wenigſtens kürzer mitgetheilt. Sie müſſe alſo von dem Verfaſſer der veränderten Spruchſammlung herrühren; als die Zwölf mehr und mehr dahinſchwanden, ſeien die Uebrigen, welche den Herrn, wenn auch weniger nahe und weniger beſtändig begleitet hatten, deſto wichtiger geworden, ſo daß man unwillkürlich, was zuerſt nur von den Zwölf galt, auf einen weiteren Kreis übertragen und mit einem gewiſſen Rechte ſagen konnte, Jeſus habe nicht nur zwölf, ſondern eine weit größere Zahl von Jüngern gebildet, in runder Zahl 72 oder 70. Lukas aber, welcher dieſe Veränderung in ſeiner Spruchſammlung vorgefunden, habe zwiſchen dem, was er aus ſeinem Markus, und was er aus dieſer Spruchſammlung ſchöpfte, durch die Annahme eine Verbindung herzuſtellen geſucht, daß Jeſus nach den Zwölf auch noch 72 oder 70 andere Sendboten erwählt

habe, um ſie gerade jetzt auf dieſer ſeiner letzten Reiſe paarweiſe vor ſich herzuſenden, ſo daß ſich 10, 1. nur wiederholen würde, was in anderer Beziehung ſchon vorher 9, 52. geſagt war *). Hier ſieht man nun ſchon deutlich, wie umſtändlich das ganze Verfahren wird, wie immer wieder neue Vorausſetzungen zu Hülfe genommen werden müſſen, und am Ende die Sache doch nicht erklärt iſt. Daß nicht Lukas ſelbſt jene Reden von den Zwölf auf die Siebenzig übertragen habe, ſoll daraus folgen, daß er ſie bei den Zwölf kannte, nicht ihm alſo, ſondern der veränderten Spruchſammlung iſt dieſe Veränderung zuzuſchreiben, woher wiſſen wir aber, daß nicht auch der Verfaſſer der veränderten Spruchſammlung dieſe Reden bei den Zwölf kannte? Ja muß er ſie nicht nothwendig gekannt haben, wenn jene Uebertragung erſt in eine ſo ſpäte Zeit geſetzt werden kann? Wie weit muß man ſowohl mit der veränderten Spruchſammlung, als auch noch beſonders mit dem Lukasevangelium herabgehen, wenn die Siebenzig die ihnen gegebene Bedeutung erſt dann erhalten haben können, nachdem die Zwölf mehr und mehr von dem Schauplatz ihrer Thätigkeit abgetreten waren? Es iſt ja aber nicht blos eine einfache Uebertragung der Reden Jeſu von den Zwölf auf die Siebenzig, ſondern ſie geſchieht, wie bei Lukas klar genug vor Augen liegt, auf Koſten der Zwölf, welchen die Siebenzig nicht blos in gleicher, ſondern in höherer Bedeutung gegenübergeſtellt werden; nicht bei der Rückkehr der Zwölf, ſondern der der Siebenzig ſieht Jeſus in jener begeiſterten Rede bei Lukas 10, 18 f. den Erfolg ſeines Werkes für alle Zukunft feſtgeſtellt. Es läßt ſich nicht verkennen, daß dieß mit der ganzen Schilderung zuſammenhängt, welche Lukas in dem vorangehenden Abſchnitt von den Zwölf gegeben hat. Woher kommt es ferner, daß nur Lukas in demſelben Zuſammenhang von einer Reiſe Jeſu nach und durch Samarien weiß? Wenn auch Jeſus nicht den geraden Weg durch Samarien nach Jeruſalem nahm, ſo er-

*) Die drei erſten Evangelien. S. 284 f.

hellt doch aus 9, 51—56. nicht, daß Jesus damals den Weg nach Samarien nicht verfolgen konnte, und sich immer nur auf den Grenzörtern zwischen Samarien und Galiläa befand. Daß er auch tiefer nach Samarien hineinkam, ist 17, 11. ausdrücklich gesagt (*αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας*), und es kann daher auch nicht für zufällig gehalten werden, daß Lukas in der Rede Jesu an die Zwölf 9, 3 f. und an die Siebenzig 10, 2 f. das Verbot in derselben Rede bei Matthäus 10, 5.: *εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε*, übergeht. Wie ist alles dieß zu erklären, und wie unzureichend zeigen sich die vorausgesetzten Quellen zur Erklärung solcher Differenzen, wenn man doch genöthigt ist, zu gestehen, daß so Vieles rein nur auf Lukas eigener Anordnung beruhe *), und sogar die Angabe, daß Jesus nach den Zwölf auch noch 72 oder 70 andere Sendboten erwählt habe, nur eine Annahme von Seiten des Lukas sein soll, für den Zweck, eine Verbindung zwischen dem, was er aus seinem Markus, und was er aus der veränderten Spruchsammlung schöpfte, herzustellen? Welche Bedenken könnte man dann aber noch haben, die Uebertragung der Rede Jesu von den Zwölf auf die Siebenzig nicht dem Verfasser der veränderten Spruchsammlung, sondern dem Lukas selbst zuzuschreiben? Auch jener müßte ja diese Veränderung erst gemacht haben, und zwar in einer bestimmten Absicht, wenn man nicht etwa auch von ihm noch weiter zurückgehen will. Kannte Lukas dieselben Reden bei den Zwölf, gab er sie aber bei diesen nur verkürzt, so ist ja daraus nur zu schließen, daß er mit bestimmter Absicht das in der ursprünglichen Form von den Zwölf Gesagte auf die Siebenzig übergetragen wissen wollte, in derselben Absicht, die auch sonst aus seinem Evangelium hervorleuchtet. Wozu also die Einschiebung eines Mittelglieds, durch das am Ende doch nichts erklärt ist? Je mehrere solche Mittelglieder eingeschoben werden müssen, und je weniger auch sie zur Erklärung

*) A. a. O. S. 283.

wegende, mehr andeutende als ausführende Rede herrſchen, und durchgängig ein von allen übrigen verſchiedener Geiſt der Schilderung. Die geſchichtliche Erzählung ſei ebenſo reich an mannigfaltigen Einzelnheiten, wie kurzgefaßt und zuſammengedrängt. Endlich ſoll ſich auch noch in den Stücken der großen Vorgeſchichte Luk. 5, 1 f., und in den kleineren Stücken 7, 11—17. 19, 1—10. 23, 6—16. 27—31. die größte Verwandtſchaft der Sprache und Darſtellung zu erkennen geben. Geſammelt, und nebſt den oben bezeichneten Stücken zu einem Ganzen vereinigt, ſind dieſe verſchiedenen Schriften in dem Evangelium des Lukas. Am Stärkſten, mehr als Markus und Matthäus, ſei Lukas auf die älteſte Evangelienſchrift zurückgegangen, die Spruchſammlung habe er meiſt nur ſo, wie ſie in die Markusſchrift übergegangen war, vermittelſt derſelben benützt, doch von dem zweiten Haupttheil an 9, 51 f., wo er vorzüglich viele Sprüche zuſammenſtellen wollte, habe er ſie auch ganz unabhängig von Markus gebraucht, jedoch, wie es ſcheine, nach einer andern und gewiß etwas ſpätern und verkürzten Bearbeitung. Den Markus endlich habe er wie ein Hauptbuch benützt, ohne ihn ſo ſtark zu verkürzen, wie der jetzige Matthäus, und mit genauerer Beibehaltung der bei Markus gegebenen Ordnung der Erzählungsſtücke *).

So künſtlich zuſammengeſetzt dieſe Theorie über den Urſprung und das Verhältniß unſerer kanoniſchen Evangelien zu einander zu ſein ſcheint, ſo ſind es doch nur zwei Hauptpunkte, durch welche ſie ſich von der gewöhnlichen Anſicht unterſcheidet, die Beſtimmtheit, mit welcher ſie die verſchiedenen, unſern Evangelien vorangehenden und ihnen zu Grunde liegenden Evangelienſchriften anzugeben weiß, und die Stellung, die ſie dem Markusevangelium gibt.

Daß unſere kanoniſchen Evangelien nicht die älteſten Erzeugniſſe der evangeliſchen Literatur ſind, daß ſie Schriften dieſer Art ſchon vorausſetzen, und daß vor allem aus ihren Quellenſchriften

*) Jahrb. II. S. 191—224.

ihr Unterschied und Verhältniß zu einander zu erklären ist, darüber kann nicht wohl ein Zweifel vorhanden sein. Eine davon sehr verschiedene Frage ist aber, ob wir diese ältesten Evangelienschriften näher zu bestimmen im Stande sind, ob und wie weit sich in unsern kanonischen Evangelien die von ihren Verfassern benützten Quellen an bestimmten Merkmalen so genau zu erkennen geben, daß wir bei jedem Abschnitt der evangelischen Geschichte mit Sicherheit angeben können, ob er aus dieser oder jener ältern Schrift genommen ist. Nicht sowohl um die Beschaffenheit der Quellen zu erforschen, als vielmehr um die neben ihrer Uebereinstimmung so auffallende Verschiedenheit der kanonischen Evangelien zu erklären, nahm man, als die Evangelienfrage zuerst in Bewegung kam, mehrere mehr oder minder von einander verschiedene ältere Evangelienschriften an. Es ist dieß der zuerst hauptsächlich von Eichhorn betretene Weg, auf welchen nun Ewald wieder zurücklenkt, nur ist die Ewald'sche Ansicht mit Beseitigung dessen, wodurch die Eichhorn'sche Hypothese mit ihren aramäischen Urschriften, deren Uebersetzungen und Variationen, sich am meisten in sich selbst verwickelte, im Ganzen etwas einfacher und natürlicher. Je genauer aber auch sie alles bestimmen will und bei jedem Verse die Quelle, aus welcher er genommen ist, nachweisen zu können sich getraut, um so mehr wird auch sie zu einer Reihe von Combinationen, welchen keine höhere objektive Wahrscheinlichkeit zugeschrieben werden kann. Man nehme nur die beiden ältesten Hauptschriften, das älteste Evangelium und die Spruchsammlung, wie schwierig ist es, auch nur von diesen beiden sich eine solche Vorstellung zu machen, daß man mit Sicherheit sagen kann, was der einen oder andern angehörte. Die Voraussetzung ist sehr natürlich, daß, als der Anfang mit der evangelischen Geschichtschreibung gemacht wurde, das, was man zuerst aufzeichnete, nicht das Unbedeutendere, sondern das Bedeutungsvollere war, somit auch solches, was wegen seiner Wichtigkeit keiner der nachfolgenden Evangelisten übergehen konnte, es läßt sich daher nichts gegen die

Annahme einwenden, daß schon das älteste Evangelium namentlich die Taufe und die Verklärung Jesu erzählte, ob auch die Versuchung muß schon für zweifelhafter gehalten werden, da hier sogleich die Frage entsteht, wie sich die kurze Erzählung des Markus zu der ausführlichen des Matthäus und Lukas verhält. Wenn nun aber aus der Voraussetzung, daß solche Erzählungen in dem ältesten Evangelium nicht gefehlt haben können, geschlossen wird, daß es zuerst eine Reihe von Erzählungen enthielt, welche die höchsten Spitzen der Geschichte der Erscheinung Christi zwar nur mit geflügelten Worten, aber desto erhabener und bezeichnender beschrieben, daß in ihm die hervorragendsten himmlischen Höhen der evangelischen Geschichte schon ihren entsprechend erhabenen Ausdruck fanden, da jede genauere Betrachtung des Urchristenthums lehren könne, daß zwar der Zahl nach nur sehr wenige, aber der Bedeutung nach am meisten auf den tiefsten Eindrücken beruhende Vorstellungen über die Gesammterscheinung Christi den Grund aller geschichtlichen Rückerinnerungen gebildet haben *), so ist dieß ein sehr gewagter Schluß, indem wir ja von keiner einzigen Erzählung mit Bestimmtheit wissen, daß sie in diesem Evangelium enthalten war, wie kann daher sogar behauptet werden, daß es den Charakter einer höheren Darstellung an sich getragen habe? Wie unbestimmt und schwebend ist auch schon der Ausdruck: Höhen der evangelischen Geschichte! Wenn das Buch der höheren Geschichte, das die Fortsetzung jener ältesten Evangelienschrift war, namentlich auch die so apokryphisch lautende Erzählung des Matthäus (27, 52 f.) von den bei dem Tode Jesu geöffneten Gräbern der Heiligen enthalten haben soll **), so kann schon daraus ermessen werden, wie wenig die Kategorie der Höhen der Geschichte sich dazu eignen möchte, das Kriterium zur Bestimmung des Charakters der ältesten evangelischen Geschichtschreibung zu sein. Wir freilich stellen

*) Jahrb. II. S. 191. 193.

**) A. a. O. S. 209.

Was nun noch insbesondere das Markusevangelium und die demselben gegebene Stellung betrifft, so stützt sie sich eigentlich nur darauf, daß das, wenn auch im Einzelnen genauere und vollständigere, doch im Ganzen kürzere und einfachere, hauptsächlich an das Faktische sich haltende Evangelium auch ursprünglicher sein müsse, als die beiden andern, in welchen sich weit mehr, als dieß bei dem Markusevangelium der Fall ist, verschiedenartige Bestandtheile unterscheiden lassen. Diese Ansicht beruht jedoch gleichfalls auf einer abstrakten Betrachtungsweise, welche nur als aprioriſche Voraussetzung zur concreten Wirklichkeit herantritt, und es fragt

---

Haupttheile der Bergrede enthalten in jeder eine Reihe von sieben Sätzen. Auch in der Rede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer Matth. K. 23. schließe sich der Gedankengang völlig in der Siebenzahl ab. Auch die Gleichnisse seien nach runden Zahlen geordnet. Eine Gruppe von sieben Gleichnissen haben wir Matth. Kap. 13. Neben den Gruppen mit der Siebenzahl haben sich auch kleinere Gruppen mit runden Zahlen gebildet. Jahrb. I. S. 131 f. Diese Erscheinung, meint Ewald, versetze uns mitten in die lebendige Werkstätte der ursprünglichen Sammlung und Festsetzung evangelischer Erinnerungen. Allein das Wahrste an der neuen Entdeckung ist, daß man sich nicht ohne Anstrengung von ihrer Richtigkeit überzeugen kann. Gleich bei dem ersten Haupttheil der Bergrede gehört nichts Geringeres dazu, als die Einschaltung eines ganzen Verses aus eigener Compoſition, da, wo die Siebenzahl besser zutrifft, wie Matth. 6, 1—7, 11., in der Rede Matth. 23., wenn man V. 13. für einen Zusatz aus Mark. 12, 40. hält, und Matth. Kap. 13. sieht alles so absichtslos aus, daß man es nur für zufällig halten kann, und da, wo man sie zuerst erwarten sollte, bei den Makarismen der Bergrede fehlt sie, sowohl bei Matthäus als bei Lukas. Soll es auch kleinere Zahlengruppen geben, so sieht man vollends nicht, was an der Sache ist, da Sprüche, die neben einander stehen, doch irgend eine Zahl haben müssen. Gesetzt aber, es verhalte sich mit diesen Gruppirungen nach Zahlen wirklich so, wozu soll es dienen? Man hätte nur eine rabbinische Spielerei, die nicht den geringsten Aufschluß über die Entstehung der Evangelien geben könnte. Am wenigsten aber läßt sich denken, daß Jesus selbst nur nicht gerade immer seine Lehren und Gleichnisse in solchen Gruppen und runden Zahlen gegeben habe. A. a. O. S. 138.

ſich daher erſt, ob dieſe ſelbſt auch mit ihr übereinſtimmt. Wir können jedoch die allgemeine Frage, ob das Kürzere und Einfachere auch das Urſprünglichere ſein müſſe, auf ſich beruhen laſſen. Das ganze Verfahren, durch welches für Markus die erſte Stelle unter den Synoptikern in Anſpruch genommen wird, zeugt gegen ſich ſelbſt, es trägt zu ſehr das Gepräge der Willkür an ſich, als daß man in ihm auch nur den Schein eines Beweiſes finden könnte. Man ſetzt mit Recht voraus, daß, wenn Markus der Vorgänger der beiden andern, nicht blos die Quelle, ſondern auch das Vorbild der evangeliſchen Geſchichtsſchreibung ſein ſoll, bei ihm kein weſentlicher Theil der evangeliſchen Geſchichte fehlt. Nur daß er keine Vorgeſchichte hat, kann man ihm nachſehen, da man mit gutem Grunde ſagen kann, ſein Evangelienbuch habe das ganze Gebiet ſeiner Erzählung noch rein auf das öffentliche Erſcheinen und Leben Chriſti beſchränkt, wie ſogleich die Ueberſchrift ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ 1, 1 zeige*). Es fehlt aber bei Markus auch die Bergrede. Dieß iſt ein zu großer Defekt, als daß man ſo leicht darüber hinweggehen kann. Es wird daher ſchon in der Abhandlung über Urſprung und Weſen der Evangelien behauptet, Markus habe die in dem vorangehenden Theil dieſer Abhandlung beſchriebenen Sprüche und Gleichniſſe Chriſti über die Grundlage und die Entwickelung des Gottesreiches aufgenommen, wenigſtens in Auszügen, ſo viel ihm davon für ſeine Schrift paſſend und hinreichend ſchien; es könne zwar hier nur kurz angedeutet werden, daß im jetzigen Markusevangelium hinter 3, 19 Mehreres ausgefallen ſein müſſe, namentlich ein Auszug aus der ſogenannten Bergpredigt, aber die Beweiſe für die Richtigkeit dieſer Annahme werden an ihrem Orte gegeben werden (a. a. O. S. 144 f.). Vergebens ſucht man dieſe Beweiſe in der Fortſetzung dieſer Abhandlung. Erſt in der Schrift über die Evangelien (S. 208 f.) erfahren wir in dem Abſchnitt über die Bergrede darüber Folgendes: Daß

*) Jahrb. I. S. 141.

Markus dieſe Rede urſprünglich völlig ausgelaſſen haben ſollte, ſei ſchon an ſich wegen ihrer großen Wichtigkeit, ja Unentbehrlichkeit unwahrſcheinlich: verkürzt möge er ſie haben, wie ſo Vieles Andere, was er aus der Spruchſammlung aufnahm, nicht aber völlig weggelaſſen. Aber die Lücke klaffe noch im jetzigen Markus deutlich und weit genug, denn wenn im vorigen ſo kurzen Stücke Mark. 3, 13—19 eigentlich nur die allgemeine Beſtimmung und die Namen der Zwölf beſchrieben werden, dann aber V. 20 ſogleich weiter erzählt werde, daß „ſie nach Hauſe gingen,“ ſo begreife niemand, wie denn Jeſus auf das Gebirge gegangen ſein könne, blos um die Zwölf zu erwählen; „that er denn dort nichts weiter mit ihnen, als daß er ſie erwählte? Konnte er das nicht auch ohne den Berg zu beſteigen? Man ſieht hier die Lücke offen genug, und ſie muß hier ſogar noch über das Eine Stück hinausgehen. Dazu kommt, daß Lukas das Stück in ſeinem Markus las, und es nur nach ſeiner Art verkürzt wiederholt.“ Dieß wären alſo die verſprochenen Beweiſe. Wenn freilich Lukas das Stück in ſeinem Markus las, ſo muß es auch in ihm zu leſen geweſen ſein, woher wiſſen wir aber, daß er es in ihm las? Leidet es auch keinen Zweifel, daß das Stück Luk. 6, 20—49 trotz ſeiner überaus großen Verkürzung urſprünglich daſſelbe war, ſo iſt ja das Lukasevangelium mit Quellenſchriften verſchiedener Art ſo reich ausgeſtattet, daß es Lukas eben ſo gut aus einer andern Quelle als aus Markus genommen haben kann. Oder hatte er es vielleicht ſogar aus Matthäus? Aber es klafft ja die Lücke Mark. 3, 19—20 deutlich und weit genug? Allerdings in dem gedruckten Texte der Ueberſetzung S. 65 und für den, der ſich einmal in den Kopf geſetzt hat, hier eine Lücke zu ſehen. Warum ſoll denn nicht auch ſchon die Erwählung der Zwölf für Jeſus wichtig genug geweſen ſein, um auf den Berg zu gehen, und warum ſoll Markus nicht bemerkt haben, ſie ſeien vom Berge herab nach Hauſe gegangen, um damit hier, wie 2, 2, zu ſagen, auf die Nachricht, daß Jeſus zu Hauſe ſei, habe ſich das Volk um ihn

verſammelt? Wie willkürlich iſt es, gerade aus den Worten Mark. 3, 20: καὶ ἔρχονται εἰς οἶκον ſchließen zu wollen, daß hier auch noch etwas anderes fehlen müſſe, die Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum, welche bei Matthäus und Lukas unmittelbar auf die Bergrede folgt? Daß bei Markus etwas fehle, ſei leicht erſichtlich. Die Worte: „und ſie gehen in's Haus,“ ſeien hier urſprünglich zu ungenügend und zu unklar, da zuletzt V. 13 von dem Berge die Rede geweſen ſei, und ſo gut wie hier die ganze Bergrede ausgelaſſen ſei, könne auch noch dieſes erſte Glied eines neuen Erzählungskreiſes ausgelaſſen ſein. In der That habe es ſowohl Matthäus, als Lukas noch dicht nach der Bergrede geleſen und beide wiederholen es in ihrer bekannten Weiſe, Matthäus mehr verkürzend, als Lukas. Aber auch ſo, wie beide die Erzählung in ihrer Weiſe wiederholen, trage ſie die unverkennbarſten Spuren der Sprachfarbe des Markus, wie ἱκανὸς auch ſonſt bei ihm (1, 7) 10, 46. 15, 15. σκύλλειν auch 5, 35 vorkomme (a. a. O. S. 224). So gut freilich, wie die Bergrede, kann auch noch Anderes in unſerem Markus ausgefallen ſein, wie kann man ſich aber auf den Zuſammenhang bei Matthäus und Lukas dafür berufen, daß dieſe beiden die Erzählung von dem Hauptmann in ihrem Markus geleſen haben, wenn doch unmittelbar darauf bei Markus, wo der Vorwurf, daß Jeſus durch Beelzebul wirke, folgt, der Zuſammenhang ein ganz anderer iſt? Die Behauptung, daß Markus der erſte der drei Synoptiker geweſen ſei, läßt ſich nicht durchführen, ohne daß nicht blos ſo bedeutende Auslaſſungen, ſondern auch ſonſt noch Veränderungen, welche bald da bald dort ſtattgefunden haben ſollen, angenommen werden. So ſoll, was im jetzigen Markus 6, 6—13 in Vergleichung mit Matth. 9, 36 — Kap. 10 ausgelaſſen und verändert ſei, nur eine Abſchwächung des urſprünglichen, ſtarken, geraden Sinnes dieſer Worte ſein (a. a. O. S. 248), in der Beſchreibung der drei Stufen des Gebets Jeſu am Oelberg ſoll der urſprüngliche Markus offenbar im Matthäus 26, 42—44 vollſtändiger enthalten

ſein (a. a. O. S. 351), und Mark. 14, 58 der letzte Bearbeiter des Markus den Sinn der Aeußerung Jeſu durch die Zuſätze χειροποίητον und ἀχειροποίητον richtig erklärt haben (a. a. O. S. 354). Der urſprüngliche Markus war alſo ein anderer, als der jetzige, aber wir wiſſen ſo überhaupt nicht, welche Geſtalt unſer Markus urſprünglich hatte, da mit demſelben Recht, mit welchem ſolche Veränderungen zwar behauptet, aber nicht bewieſen werden, weil es der Natur der Sache nach keinen zureichenden Beweis für ſie geben kann, auch noch mehrere andere angenommen werden können, wodurch der kritiſchen Willkür der weiteſte Spielraum gegeben iſt.

Das iſt überhaupt die Art und Weiſe dieſer Kritik. In der Selbſtgewißheit ihres über den niedrigen Standpunkt Anderer unendlich erhabenen Bewußtſeins ſchreitet ſie auf ihrem Wege kühn und ſtolz einher, wie wenn ihre Behauptungen auch nicht einmal eines Beweiſes bedürften, und nur wie Orakelſprüche einer wahrhaft päpſtlichen Unfehlbarkeit hingenommen werden müßten. Daß da, wo ſchon ſo viele Andere denſelben Weg gegangen ſind, und mit demſelben Intereſſe für Wahrheit, demſelben Aufwand geiſtiger Kraft an der Löſung derſelben Aufgabe gearbeitet und Ergebniſſe ihrer Forſchungen zu Tage gefördert haben, über welche doch nicht voraus ſchon unbedingt den Stab gebrochen werden kann, eine andere Anſicht auch nur möglich ſei, liegt ganz auſſerhalb ihres Gedankenkreiſes. Sie kann nur mit Verachtung auf die Beſtrebungen Anderer herabſehen und was mit ihren eigenen Behauptungen nicht übereinſtimmt, für Albernheit und Faſelei, für das ſicherſte Zeichen des verkehrten Zeitgeiſtes, für ein ſtrafbares Verbrechen erklären. Und doch, wie wenig iſt ſie gerade zu ſolchen abſprechenden Urtheilen berechtigt! Wie oberflächlich bleibt ſie ſelbſt nur an der Auſſenſeite der evangeliſchen Geſchichte hängen! Um das, was der kritiſchen Forſchung als ihre Aufgabe vorliegt, den Urſprung der drei ſynoptiſchen Evangelien in ihrem Verhältniß zu einander zu erklären, weiß ſie keinen andern Weg, als die Annahme einer

Reihe von Mittelgliedern, die immer wieder eingeſchoben werden müſſen, je nachdem eine neue Differenz hervortritt, zu deren Erklärung die bisher vorausgeſetzten Quellen nicht zureichend zu ſein ſcheinen. Aber iſt denn das Räthſel der gegebenen Erſcheinung gelöst, wenn man, da nun doch einmal innerhalb der evangeliſchen Ueberlieferung Veränderungen ſtattgefunden haben, deren Folge die in unſern Evangelien vor uns liegenden Differenzen ſind, den Anlaß und die Quelle derſelben über unſere Evangelien hinaus in andere Schriften dieſer Art zurück verlegt, bei deren Verfaſſer wir doch wieder fragen müſſen, welche Veranlaſſung und Abſicht ſie gehabt haben, die evangeliſche Geſchichte gerade in dieſer Form zu erzählen? Wie ſehr muß ferner das ganze künſtliche Syſtem dieſer Combinationen ſchon dadurch verrückt werden, daß unſtreitig auch der mündlichen Ueberlieferung, deren Einfluß hier gar nicht beachtet iſt, ihr Antheil an der Fortbildung der evangeliſchen Geſchichte nicht abgeſprochen werden kann? Es läßt ſich doch gewiß nicht läugnen, daß ſo Manches eben ſo gut aus der mündlichen Ueberlieferung, als aus ſchriftlichen Quellen in unſere Evangelien gekommen ſein kann. Mit welchem Grund ſetzt man daher immer nur die letztern voraus? Die Hauptſache aber iſt, daß bei dieſem ganzen Verfahren das auſſer aller Rechnung bleibt, was freilich auf dieſem äußerlichen Wege nie begriffen werden kann, der Geiſt und Charakter der verſchiedenen Evangelien. Die Eichhorn'ſche Urevangeliumshypotheſe iſt an dem geiſtloſen Mechanismus zu Grunde gegangen, auf welchen ſie die Entſtehung unſerer Evangelien zurückführte, wenn ſie ihre Verfaſſer vor einer mehr oder minder großen Zahl aufgeſchlagener Bücherrollen ſitzen ließ, um aus den ſchon vorhandenen Schriften eine neue zuſammenzuſchreiben. Auch der neueſten, ihr am meiſten verwandten Hypotheſe kann es nicht anders gehen. Sie meint, es ſei alles, was nur immer verlangt werden könne, geſchehen, wenn ſie von jedem Abſchnitt unſerer Evangelien zu ſagen weiß, er ſei entweder aus dem älteſten Evangelium, oder der Spruchſammlung, der urſprüng-

lichen oder der veränderten, oder aus dem Buche der höheren Geſchichte, oder gar aus dem ſechsten, ſiebenten, achten nachweisbaren Buche genommen. Geſetzt, es verhalte ſich mit allen dieſen Schriften ſo wie angenommen wird, was weiß man mit allem dieſem, oder welcher tiefere Blick wird in die Compoſition der Evangelien eröffnet, wenn man hier die Kürze, Fülle und Gedrungenheit, dort die ungemeine Lieblichkeit und Zartheit der Darſtellung, als das Charakteriſtiſche hervorhebt? Man hat ſo immer nur ein ſtoffliches Aggregat, das man auf dem mechaniſchen Weg einer atomiſtiſchen Zuſammenſetzung entſtehen läßt, und an welchem man die Form ſeiner Darſtellung nur als ein Accidens an der Subſtanz betrachten kann, wo iſt aber der ſchöpferiſche Geiſt, welcher den gegebenen Stoff in der Conception ſeiner ſchriftſtelleriſchen Gedanken durchdrungen und beſeelt, und zur Einheit eines Ganzen verbunden hat? Dieſe Frage blieb auf dieſem Wege immer unbeantwortet. Darum hat die neueſte Kritik dieſem ganzen Verfahren, in welchem man ſich lange genug, ohne irgend einen zum Ziele führenden Erfolg, wie in einem ewigen Cirkel herumdrehte, dadurch ein Ende gemacht, daß ſie die Hauptfrage nicht auf die Materialien, welche den Verfaſſern unſerer Evangelien daher oder dorther zugekommen ſein mögen, ſondern auf den Geiſt und Charakter der evangeliſchen Geſchichtsſchreiber ſtellte. Sie hat gezeigt, daß die Verfaſſer unſerer Evangelien weder bloße Sammler oder mechaniſche Abſchreiber, wofür man ſie immer wieder halten will, noch auch bloß Schriftſteller ſind, die ſich, wenn man das Höchſte von ihnen ſagen will, durch die ſtyliſtiſche Eigenthümlichkeit ihrer Schriften von einander unterſcheiden, ſondern Geſchichtsſchreiber, welche von einem beſtimmten Standpunkt aus, wie es nach den Verhältniſſen der Zeit, in welcher ſie lebten und ſchrieben, nicht anders ſein konnte, die evangeliſche Ueberlieferung auffaßten und bearbeiteten. Hat man aber ſo in den evangeliſchen Schriftſtellern ſelbſt ein lebendiges den Stoff beſeelendes und geſtaltendes Princip, wozu braucht man jenen künſtlich

zuſammengebrachten Apparat von Materialien, welcher immer nur dazu dienen ſoll, als trennende Scheidewand den Einen mit dem Andern zu vermitteln, was hindert uns anzunehmen, daß Lukas den geſchichtlichen Stoff, welcher der mit Matthäus gemeinſchaftliche Inhalt ſeines Evangeliums iſt, aus Matthäus ſelbſt genommen, und freilich auch nach eigenen Quellen, was jedoch nur ein untergeordnetes Moment iſt, vor allem aber nach dem beſondern ſchriftſtelleriſchen Intereſſe, das als das Princip ſeiner evangeliſchen Geſchichtsſchreibung ſich deutlich genug zu erkennen gibt, die evangeliſche Geſchichte aufgefaßt und in dieſer beſtimmten, von der des Matthäus verſchiedenen, ihr ſogar entgegengeſetzten Form dargeſtellt hat?*) Anders verhält es ſich auch mit Markus nicht, und man kann ihm, ſobald man nicht mehr blos auf das Stoffliche, ſondern auf den Geiſt und Charakter ſeines Evangeliums ſieht, nicht die erſte, ſondern nur die letzte Stelle unter den Synoptikern anweiſen. Auf jenem andern Wege aber wird gerade auf den an ſelbſtſtändiger Eigenthümlichkeit ärmſten Markus alles übergetragen, was man von einem evangeliſchen Schriftſteller Rühmliches zu ſagen weiß. „Seine Darſtellung weist auf eine Urſprünglichkeit zurück, ſie hat eine friſche Lebendigkeit und maleriſche Ausführlichkeit, und trotz ihrer überſtrömenden Fülle wieder eine ſtraffe Gedrängtheit, Gleichmäßigkeit und höhere Ruhe, daß man bei einiger Aufmerkſamkeit leicht merkt, wie nur Einer, der die Stoffe in der klarſten Anſchauung und urſprünglichſten Sicherheit in ſich trug, ſolche Schilderungen entwerfen konnte; alles, was ſich im jetzigen Matthäus- und Lukasevangelium Verwand-

*) Wie wenig kann die Ewald'ſche Kritik auch nur die Stellung der Bergrede bei Matthäus erklären! „Da in der Spruchſammlung“ wird Jahrb. II. S. 213 geſagt, „die große Rede zur Einweihung des Gottesreichs, welche bei Markus (vgl. Lukas) erſt in den Anfang des zweiten der drei Zeiträume des öffentlichen Lebens Chriſti fällt, vielmehr ganz voran ſtand, ſo glaubte auch unſer Verfaſſer, ſie ſo weit als möglich nach vorne rücken zu müſſen.“ Auf dieſe Aeußerlichkeit und Zufälligkeit kommt hier alles hinaus.

tes findet, trägt nicht mehr dieſen Schmelz der friſchen Blume, dieſes volle reine Leben der Stoffe.“*) Die Stoffe ſind auch hier die Hauptſache und was zu ihnen hinzugekommen iſt, iſt nur die äußere Form der Darſtellung, die Anſchaulichkeit und Lebendigkeit, die man immer vorzugsweiſe an dem Markusevangelium bewundern zu müſſen glaubt. Auf welchem täuſchenden Schein aber dieſer Vorzug beruht, hat die gegebene Analyſe gezeigt.

Ich habe hiemit die Unterſuchung der vorliegenden Frage, ſo weit ich mich hier mit ihr beſchäftigen wollte, zu Ende gebracht, ſehe mich nun aber veranlaßt, noch ein kurzes Wort über die ſpeciellen Beziehungen, welche Ewald ſeinen neueſten Schriften auf mich gegeben hat, hinzuzufügen. Sie geben von ſelbſt den Beweis, daß auf dem unreinen Boden der Leidenſchaft, welchem dieſe Schriften einem ſo großen Theile nach entſproſſen ſind, auch für die bibliſche Wiſſenſchaft nichts Geſundes gedeihen kann.

Die Verhängniſſe der Zeit, ſagt Ewald im Eingang der Vorrede zu ſeiner Schrift über die drei erſten Evangelien, haben ihm das Buch faſt wider Willen abgedrungen. Wenn er aus der Geſchichte der Entſtehung des Chriſtenthums, deren Behandlung er ſich längſt vorgenommen habe, ſchon jetzt etwas Einzelnes vorausnehme und für ſich hinſtelle, ſo habe ihn dazu nichts als der Anblick jener in Deutſchland ſchon lange zu ſchädlich gewordenen Zeiterſcheinungen bewogen, über welche er in andern Schriften, namentlich auch in den Jahrbüchern der bibliſchen Wiſſenſchaft neuerdings ſchon vielfach geredet habe und vielleicht noch weiter reden werde. Ich werde nicht irren, wenn ich dabei an die Vorwürfe und Schmähungen, die Verdächtigungen und Verläumdungen denke, welche Ewald, wie ſchon früher, ſo nun neueſtens ganz beſonders in den beiden bisher erſchienenen Jahrbüchern der bibliſchen Wiſſen-

*) Jahrb. II. S. 204.

ſchaft gegen mich, mein amtliches Wirken in verſchiedenen Beziehungen und meine wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen auf eine wahrhaft frivole Weiſe ſich erlaubt, und mit welchen er einen ſo großen Theil ſeiner Jahrbücher angefüllt hat, daß ich beinahe glauben muß, es gehöre dieß zum ganz beſondern Zweck derſelben. So werde ich nun auch unter den Verhängniſſen der Zeit nichts Anderes ſoſehr zu verſtehen haben, als den Dämon der Leidenſchaft, welcher ihn jetzt unwiderſtehlich auf das Gebiet der bibliſchen Wiſſenſchaft führte, auf welchem er dem verhaßten Gegner am gewiſſeſten den tödtlichen Schlag verſetzen zu können glaubte. Daß die blinde Leidenſchaft ihre Streiche nicht am ſicherſten führt, und daß es nur Anmaßung iſt, wenn Ewald meint, mit ſeiner Theorie vom Urſprung und Weſen der Evangelien eine ganz neue Epoche der neuteſtamentlichen Kritik einzuführen, habe ich ſchon gezeigt, es fragt ſich jetzt nur, was er noch weiter bezweckt. In dem Tone, welchen man längſt an ihm gewohnt iſt, fährt er fort: „Aus tauſend Gründen iſt es unter uns jetzt höchſt nöthig, daß Jedermann klar erkenne, ſowohl was die Evangelien wirklich enthalten, als wie ſie entſtanden ſeien. Unſer geſammtes Leben und Streben kann nicht mehr gedeihen, ohne daß ſich beſtimmte und ſichere Begriffe über viele Dinge bilden, woran unſere entfernteren Vorfahren noch nicht dachten, auch nicht zu denken brauchten, oder über welche doch damals weniger klare und ſichere Begriffe noch hinreichten. Und faſſen wir nicht tiefer erſchöpfende und richtiger leitende Begriffe darüber auf, nun ſo werden wir in Deutſchland eben an den trüben Wogen der Verkehrten zu Grunde gehen, welche unter uns ſchon überlange und übergenug in Bewegung geſetzt ſind. Denn kommen mußten einmal dieſe unſere Zeiten, wo ſolche Fragen ernſter aufgeworfen werden und alles nach ihrer rechten Löſung ſeufzt; ſelig wir, wenn wir weder vor der Noth und dem Bedürfniſſe, noch vor der Wahrheit und ihrer richtigen Erkenntniß zurückbeben!“ — „Das Chriſtenthum ſehnt ſich und ringt und ſeufzt in Deutſchland jetzt zu werden, was es auf die-

sem Boden noch nie geworden ist, und was uns allein vor dem unsäglich gräuelvollen Zustande retten kann, in welchen die Deutschen jetzt in Folge der Schulden ihrer Vorzeit aber noch weit mehr in Folge der eigenen großen Sünden aller jetzt Lebenden versinken wollen," (Vorr. V. f.). Das heißt mit Einem Worte: wir haben hier eine neue rettende That und zwar sowohl in politischer als religiöser Bedeutung. Da ich längst so glücklich bin, unzweifelhaft zu wissen, daß Ewald nicht blos Theolog, sondern auch Politiker und ebendarum als Theolog von so großem Gewicht ist, weil er zugleich Politiker ist, so will ich das großartige politische Programm, das die Vorrede enthält, den deutschen Staatsmännern, und namentlich den preußischen, zu gerechter Würdigung überlassen und mir blos die religiöse Bedeutung des Buches selbst vorbehalten. Begreifen soll man also endlich, was das Christenthum, was die evangelische Geschichte wesentlich ist. Aber haben denn dieß nicht schon längst auch viele Andere versucht, haben nicht ganz besonders die neuesten kritischen Bestrebungen kein anderes Ziel angelegentlicher verfolgt, als eben dieß, die Erforschung der reinen Wahrheit der evangelischen Geschichte? Warum will also nur Ewald auch hierin Epoche machen, welchen neuen von dem seiner Vorgänger so wesentlich verschiedenen Weg hat er denn eingeschlagen? Gehen wir ihm nach, so begegnen wir gleich in der Abhandlung über Ursprung und Wesen der Evangelien Sätzen, wie folgende sind: "Als die Erinnerungen schriftlich wurden, habe man manches Einzelne nicht mehr so genau gewußt, und nicht selten haben sich die einzelnen Ueberlieferungen widersprochen, wenn auch vorzüglich nur in Nebendingen, wie wir, also zu der Zeit, wo die evangelischen Erzählungen sich ausbildeten, eine noch ganz unversehrte Erinnerung an alle die unendlichen Einzelnheiten erwarten wollen?"*) "Die unendliche Verehrung und Sehnsucht, in welcher man dem verklärten Christus nachblickte, und die Höhe

*) Jahrb. I. S. 120.

dieſes ganzen geſchichtlichen Gebiets, nachdem ſie einmal in der Meinung feſtſtand, habe unwillkürlich dahin wirken können, daß manches einzelne Stückchen von Erinnerung ſich der einmal feſtſtehenden Höhe ſelbſt immer mehr bequemte, und nach ihr ſich allmählig umbildete, wie wir dieß an einzelnen Beiſpielen noch ganz deutlich nachweiſen können. Sehr ſtark habe dieſe Verklärung der einzelnen Erzählungsſtoffe ſich ausgebildet haben müſſen, als ſie zum erſtenmal in einen feſteren Zuſammenhang gebracht wurden, ihr Fortſchritt habe aber auch nachher noch lange nicht aufgehört, obgleich lange Zeit hindurch nichts ganz Grundloſes und abſichtlich Unrichtiges ſich eingeſchlichen habe« a. a. O. S. 126 f. »Um die hervorragenden Höhen der ganzen Geſchichte an ihren rechten Orten zu finden, und mit den rechten Bildern zu zeichnen, dazu habe eine glückliche Einbildung und Erfindung gehört, welche nicht jedem Erzähler und Schriftſteller eigen ſei. Solche rein erhabene Bilder und Schilderungen werden anfangs nur in geringer Zahl und nur an den wenigen treffendſten Stellen gewagt. So habe das Markusevangelium 15, 37 f., den Augenblick des Todes Chriſti, zwar noch nicht durch vielerlei gewaltige Bilder, wie Matthäus 27, 51—53, aber doch ſchon gewaltig und treffend genug, durch das Eine kurze Bild bezeichnet, daß damals der Vorhang des Tempels zugleich von oben bis unten entzwei geriſſen ſei. Die höheren Schilderungen entſpringen erſt aus einer Ueberſicht der Höhe der geſammten Geſchichte« (a. a. O. S. 147 f.). In demſelben Sinn iſt auch in der Schrift über die Evangelien gleich davon die Rede, daß das Urchriſtenthum ſeine neuen Bilder ſchaffe (S. 160), und an dem Verhältniß, in welchem die ſpätern Evangelien zu dem frühern des Markus ſtehen, wird nun nachgewieſen, wie die Darſtellung des Chriſtenthums in dieſer Richtung fortſchritt, und von welchen leitenden Gedanken ſie ausging. Was bei Markus 1, 12 über die Verſuchung Chriſti kaum angedeutet ſei, habe eine ſpätere Auffaſſung bei Matth. 4, 1—11 viel freier ausgeführt. Sie ſei ſo kühn, die einzelnen Verſuchun-

gen näher zu erklären. Um dieses kühne Unternehmen entsprechend auszuführen, habe es theils eines richtigen Ueberblicks der ganzen folgenden Geschichte Jesu, theils eines ebenso richtigen Einblicks in die innere Herrlichkeit und Stärke dieses Geistes selbst bedurft. Die Erzählung des Verfassers habe sich erst gebildet, nachdem die ganze Geschichte des Lebens Christi ihre höhere geschichtliche Wahrheit bereits gebildet hatte (a. a. O. S. 163 f.). Was ist schon mit allem diesem anders gesagt, als dasselbe, was man sonst die idealisirende Tendenz der evangelischen Ueberlieferung nennt? Es ist die Ansicht, daß so manche Erzählungen der evangelischen Geschichte nicht als eine historische Darstellung einer wirklich geschehenen Thatsache anzusehen sind, sondern nur als Darstellung einer Idee, zu deren höheren Wahrheit in jedem Fall das Geschichtliche in einer sehr untergeordneten Beziehung steht, sie haben daher auch erst lange nach dem angeblich Geschehenen sich gebildet. Noch klarer tritt diese Ansicht hervor, wenn Ewald über die Erzeugung Christi sagt: Die Ansicht, daß Christus vom heiligen Geiste gezeugt sei, daß er also schon von seinem ersten Eintritt in das weltliche Dasein an das Unendliche in sich gehabt, was sich alsdann in der großen Geschichte weiter zeige, sei in gewisser Hinsicht eine Ergänzung jener andern, daß der heilige Geist bei der Taufe auf ihn gekommen sei; denn allerdings sei es richtig, daß der letzte Grund zu der unendlichen Größe Christi nicht erst mit der Taufe gekommen sein könne, sondern in die Geheimnisse der letzten Entstehung und Bildung alles Erscheinenden selbst zurückgehe. Der heilige Geist, in dem Christus nachher stets handle, müsse ihn also schon gezeugt haben, könne man demnach denken und sagen. Allein ebenso einleuchtend sei, daß jene Darstellung von der Taufe bei Markus die ältere und einfachere, diese von der Zeugung die etwas spätere und schwierigere sei, sie erscheine bei Matthäus, wie in einem ersten Versuch (a. a. O. S. 171). Das heißt: die übernatürliche Erzeugung Jesu ist nur eine Ansicht, die sich nachher gebildet hat, keine wirkliche Thatsache. Ebenso ist

bei der Erzählung von dem Stern der Magier, da wir nicht mehr aus andern Quellen wiſſen, wie viel geſchichtlichen Grund dieſe ſo ganz beſonders geſtellte Annahme habe, blos von einer innern Wahrheit die Rede, die es habe, daß ſchon mit der Geburt des wahren Meſſias ein himmliſches Licht über die Welt kommt, welches die bisherige Nacht zerſtreuen will und dreißig Jahre ſpäter zur rechten Zeit auf eine ganz andere Weiſe leuchtend wiederkehrt. Und eine andere innere Wahrheit habe es, daß ſchon mit dem vorübergehenden erſten Aufblitzen einer neuen Einſicht ſich die Menſchen ebenſo nach zwei Seiten hin theilen, wie ſpäter, wenn ſie völlig feſtſteht (a. a. O. S. 175). Ueber die Vorgeſchichte des Täufers und Jeſu Luk. 1, 5. — K. 2 wird bemerkt, wie lange die Maria, die letzte Quelle ſolcher Erinnerungen und Erzählungen, ſchon geſtorben ſein mochte zur Zeit als die Einzelnheiten der Vorgeſchichte beſtimmter aufgefaßt wurden, und durch wie viele Hände ſicher ſchon dieſe Erinnerungen gegangen waren, ehe ſie durch Matthäus und dann wieder ganz unabhängig von dieſem durch den Verfaſſer, dem Lukas folgte, niedergeſchrieben wurden (a. a. O. S. 177). Daher wird z. B. die Erzählung von den in der Nacht der Geburt Jeſu erſchienenen Engeln nur als ein Verſuch des Glaubens bezeichnet, das erſte Aufgehen des Lichts zu ermeſſen, welches ſeitdem nicht wieder ganz aus der Welt verſchwand (a. a. O. S. 185). Ueber die Wunderhandlungen Jeſu erklärt ſich Ewald nicht näher, doch blickt auch hier dieſelbe ideelle Auffaſſungsweiſe durch, wenn über das Speiſungswunder geſagt wird: Die Zwölf haben lernen müſſen, daß ihnen noch Eins fehle, welches zugleich das Unentbehrlichſte ſei und mächtiger als alle äußern Hülfsmittel, der höhere Glaube. Wo dieſer ſei und wo er ſich mit dem rechten Mitleide und der unerſchöpflichen Kraft wahrer Liebe verbinde, da höre das Brod nie auf, im Geben und Austheilen ſelbſt verdoppele es ſich ſtets und unerwarteter Ueberfluß trete an die Stelle des Mangels; während wer dem Aeußern durch nichts als wiederum äußere Hilfsmittel abhelfen wolle, dabei

das beſte Mittel überſehe und verliere. Wiewohl es freilich ebenſo verkehrt wäre, ohne jedes äußere Hilfsmittel helfen zu wollen, Brod und Fiſche ſeien auch hier und ohne dieß fange ſogar Chriſtus die Speiſung nicht an (a. a. O. 260). Die Hauptſache wäre alſo auch hier eine allgemeine Wahrheit, die Wahrheit, daß der Glaube aus der Noth hilft. Dazu iſt aber nicht gerade ein Wunder nothwendig, das Wunder iſt alſo auch hier Nebenſache, und es wird die Frage wenigſtens ſehr nahe gelegt, ob hier gerade ein wirkliches Wunder angenommen werden muß. Auf ähnliche Weiſe ſieht Ewald in den Engeln, welche Jeſu bei der Verſuchung dienten Mark. 1, 12 die Wahrheit verſinnlicht: Wer die guten Engel nur nicht ſelbſt von ſeiner Seite verſcheucht, dem dienen ſie ſtets mit den Gaben und Leiſtungen, welche in jeder Zeit die nächſten und nothwendigſten ſind und durch deren Hülfe auch, um jede gefährlichere Verſuchung abzuweiſen, leicht genug Stärke und Kraft gewonnen wird (a. a. O. S. 163). Der Erzählung vom Stater Matth. 17, 24—27 gibt Ewald die Deutung: Wie leicht es vom Himmel gemacht werde, eine Schuld, die man gern abträgt, zu entrichten! Der erſte Fiſch, welchen Petrus wieder im Netze fange, werde einen Stater, d. i. gerade genug für die Steuer beider, im Munde tragen. Dabei wird noch beſonderes Gewicht darauf gelegt, daß nicht erzählt werde, Petrus habe ſodann einen ſolchen Fiſch wirklich gefunden, die Redensart ſei nahe gelegen, da ſich bisweilen wirklich Geldſtücke von Fiſchen verſchlungen finden (a. a. O. S. 268). Selbſt in die Geſchichte der Auferſtehung Jeſu ſpielt dieſe ideelle Anſicht hinein. Wenn es ſchon überhaupt das große göttliche Geheimniß ſei, daß der unſterbliche Geiſt, gerade wenn die Menſchen ihn getödtet zu haben meinen, am kräftigſten wiederauferſtehe, ſo ſei das nirgends ſo geoffenbart, wie hier. Auf die Zahl der Erſcheinungen komme nicht viel an, noch weniger ſei hier eine zuſammenhängende Geſchichte möglich. Es gehe hier doch alles weſentlich in das reine Gebiet des Geiſtigen zurück, und es mache ſich damit nur die

höchste Macht des Geistes, welche denkbar sei, in ihrer ewigen Verklärung, so wie in ihrem ewigen Willen fühlbar, es sei daher auch nicht auffallend, daß dieser rein göttliche Ausgang der Geschichte in den Evangelien fast eben so mannigfaltig erzählt worden, wie ihr Anfang in der Vorgeschichte des Matthäus und Lukas (a. a. O. S. 361).

Es ist meine Sache nicht, diese Auffassungsweise jemand zum Vorwurf zu machen, ich weiß vielmehr gerade dieß an der Ewald'schen Schrift über die Evangelien besonders zu schätzen, daß er Bestandtheile der evangelischen Geschichte, wie die genannten sind, unter einen solchen Gesichtspunkt gestellt hat, aber warum will er der Erste und Einzige sein, welcher diese Ansicht aufstellt? Wer einmal auch nur so viel zugibt, die evangelische Geschichte enthalte Erzählungen, die wir als idealisirende Darstellungen anzusehen haben, hat in seiner Ansicht von Ursprung und Wesen der Evangelien schon Elemente aufgenommen, welche die Prämissen der mythischen Ansicht sind, und diese selbst, wofern man nur consequent genug ist, zur nothwendigen Folge haben. Wie man auch diese Ansicht näher bestimmen mag, die Hauptsache ist, daß die Evangelien an so manchen Stellen, wo sie nur historisch zu erzählen scheinen, nicht für rein historisch gehalten werden können. Mag nun auch Ewald noch so sehr dagegen protestiren und sich auf die verblümte und zweideutige Redeweise, deren er sich bei der Beurtheilung solcher Abschnitte der evangelischen Geschichte zu bedienen pflegt, so wie auf alles dasjenige berufen, wodurch er sich gegen eine solche Auffassung seiner Ansicht hinlänglich verwahrt zu haben glaubt, es hilft alles dieß nichts, es ist schon zu viel gesagt, was keine andere Deutung zuläßt, und es läßt sich gegen die Folgerung nichts einwenden, daß so gut in den angeführten Erzählungen der evangelischen Geschichte eine solche idealisirende Darstellung stattgefunden hat, dasselbe auch noch in so manchen andern der Fall gewesen sein kann. Ja, alles, was Ewald aus seiner Behandlung der evangelischen Geschichte mit gutem Grunde

im entgegengeſetzten Sinn geltend machen kann, verwickelt ihn nur in eine neue Schwierigkeit. Was iſt es denn, worauf er mit dem größten Nachdruck dringt, was ihn ſchon jetzt faſt wider Willen treibt, mit ſeiner Bearbeitung der evangeliſchen Geſchichte aufzutreten, gerade jetzt, wo es ſo hochnöthig iſt, um uns vor dem unſäglich gräuelvollen Zuſtand zu retten, in welchen die Deutſchen verſinken wollen? „Daß jedermann klar erkenne, ſowohl was die Evangelien wirklich enthalten, als wie ſie entſtanden ſeien — Chriſtus ſelbſt aus dem Dunkel, wohin ihn theils die Zeit, theils die mannigfachen menſchlichen Selbſtſuchten zurückgedrängt haben, wieder in ſein eigentliches Licht hervortrete und wie zum zweitenmal unter uns auferſtanden erſcheine. Daß dieß unter uns geſchehe, iſt hohe Zeit, daß es ſo bald als möglich geſchehe, dahin zu wirken, die dringendſte Pflicht eines jeden.“ Vorr. V. f. Wie geſchieht aber, muß man fragen, dieſer Pflicht Genüge, wenn man doch nur auf halbem Wege ſtehen bleibt, zwiſchen den beiden einander entgegengeſetzten Anſichten ſo in der Mitte ſteht, daß man es ebenſo gut mit der einen als der andern hält, der einen genug zugibt, vielleicht weit mehr, als man ſich deſſen ſelbſt bewußt iſt, um ſich in der ganzen Weite ihrer Folgerungen geltend zu machen, und die andere doch auch wieder in ihrem alten Recht beſtehen läßt, überhaupt ſich nicht ſo klar und entſchieden ausſpricht, daß jedermann wiſſen kann, woran er iſt, und was er in der evangeliſchen Geſchichte im Ganzen und Einzelnen als geſchichtliche Wahrheit anzuſehen hat oder nicht? Es iſt dieß wenigſtens nichts Neues, und nichts ſo Großes, daß man nur ſich als den Einen Retter aus der Noth ankündigen dürfte, es iſt nur jene Halbheit und Zweideutigkeit, welche die größte Urſache der herrſchenden Verwirrung iſt, und ſo gut, wie irgend etwas Anderes, zu den ſchädlichſten Zeiterſcheinungen gerechnet werden muß.

„Wie über den Urſprung der Evangelien, ſo iſt es hohe Zeit, daß auch über den der neuteſtamentlichen Briefe feſte Anſichten gewonnen werden, damit unſere geſammte Betrachtung der Bibel

und ihrer Religion auch von dieſer feſten Grundlage aus ſich ſicher zu ſolchen Gebieten erhebe, welche für unſer ganzes Leben doch noch wichtiger ſind, als die bloße Ergründung der rein geſchichtlichen Fragen über den Urſprung der bibliſchen Schriften.“ *)

In dieſem hochtrabenden Tone einer, wie wir nun ſchon wiſſen, überall auf den Höhen der Geſchichte ſtehenden Betrachtung wendet ſich Ewald auch den pauliniſchen Briefen zu, um auch ſie zum Gegenſtand ſeiner hochnöthigen Beleuchtung zu machen, in einem ganz kurzen, Bemerkungen über die Paulusbriefe enthaltenden Aufſatz, welcher auf ſeinen fünf Seiten lang und bedeutend genug iſt, um auch über meine Unterſuchungen der pauliniſchen Briefe das Urtheil abſoluter Verwerflichkeit auszuſprechen. Kaum aber hat er dieß gethan, ſo hören wir nun ſchon wieder: Es leide für den genaueren Leſer keinen Zweifel, daß nicht alle von den 13 Paulusbriefen wirklich von Paulus abſtammen können: die an Timotheus und Titus erkenne man am leichteſten als ſolche, die wenigſtens in der Geſtalt, in welcher ſie vorliegen, nicht von Paulus haben ausgehen können, der Epheſerbrief ſtehe, mit jenen drei verglichen, dem großen Apoſtel viel näher, dennoch könne man ihn aus Gründen, die Ewald erſt ſpäter zu erklären für gut findet, nicht von dem Apoſtel ableiten. Auch bei dem Koloſſerbrief fehlt es nicht an Bedenken, die Zurückführung auf den Apoſtel bedarf wenigſtens gerade bei ihm einer längern Ausein-

*) Jahrb. II. S. 225. Bei allem, was Ewald in den Jahrbüchern thut, iſt es hohe Zeit, daß es durch ihn geſchieht. Wie es, Jahrb. I. S. 115, „hohe Zeit iſt, daß auch über die Evangelien eine richtige Einſicht gegründet werde,“ ſo iſt nun hier abermals „hohe Zeit, daß auch über die Briefe feſte Anſichten gewonnen werden.“ Noch iſt es „eine Weile vor der Friſt,“ daß Ewald auch als Geſchichtsſchreiber der chriſtlichen Kirche auftritt, um, wie er längſt gedacht, die Geſchichte der Entſtehung des Chriſtenthums zu behandeln (die drei erſten Ev. Vorr. III.) und dann iſt es gewiß auch wieder hohe Zeit, daß endlich auch über die Kirchengeſchichte die erſten richtigen Begriffe aufgeſtellt werden.

anderſetzung, die natürlich auch nicht dieſes Ortes iſt, in einem Aufſatz von fünf Seiten. Es genügt ja aber auch ſchon das Eine „daß unſere Buchſtabentheologen ſich gewöhnen müſſen, auch bei den neuteſtamentlichen Briefen noch an etwas Anderes als an den Buchſtaben zu glauben!“ Eine ſolche Appellation an die Nothwendigkeit des Glaubens iſt freilich der einfachſte und für die päpſtlichen*) Machtſprüche der Ewald'ſchen Kritik paſſendſte Weg, um ihnen allgemeinen Glauben zu verſchaffen. Damit wir jedoch durch dieſes eigenthümliche Glaubenspoſtulat nicht zu ſehr erſchreckt werden, folgt ſogleich die beruhigende Verſicherung, wer die Timotheus- und Titusbriefe ebenſo unbefangen als aufmerkſam leſe,

*) Ich gebrauche dieſen Ausdruck abſichtlich, um auch damit einen der vielen Widerſprüche des Ewald'ſchen Weſens zu bezeichnen. Niemand ergreift ſo gern, wie Ewald, die Gelegenheit, gegen Papſtthum und Päpſte zu polemiſiren, und feurige, vernichtende Worte gegen ſie zu ſchleudern. Auch in der Schrift über die drei Evangelien vernehmen wir dieſelbe Kraftſprache Vorr. VIII.: „Wenn Papſt, Cardinäle und Jeſuiten vom Chriſtenthum auch nur das Geringſte verſtünden und nach ihrer weltlichen Stellung verſtehen könnten, würden ſie aufhören zu ſein, was ſie ſind, und würden z. B. jetzt begreifen, daß ſie auch den letzten großen Umſturz ſelbſt veranlaßt haben und auf dem beſten Wege ſind, künftig noch andere immer gräuelvollere Zerſtörungen zu veranlaſſen.“ In der Schrift ſelbſt wird den Päpſten am paſſendſten Ort, an dem durch Judas vom Satan gemachten Verſuch, die rein geiſtige Herrſchaft in eine irdiſche zu verändern, das Urbild aller treuloſen Verräther an dem einzigen ächten Herrn und Meiſter vorgehalten S. 344. Es iſt dieß zu gut proteſtantiſch, als daß es nicht zu loben wäre, nur ſollte, wer ſo gegen den Papſt ſpricht, ſich nicht ſelbſt als Papſt geriren. Päpſtlich iſt bei Ewald der hohe Ton ſeiner Anmaßung, päpſtlich die oft ſo unmotivirte Weiſe ſeiner Behauptungen, päpſtlich, daß neben ſeiner abſoluten Größe, da, wo er gebietet, kein Anderer etwas gelten ſoll. Da Ewald's Großartigkeit ſich auf gleiche Weiſe ſowohl auf das Politiſche als das Theologiſche erſtreckt, ſo können die Theologen ſich damit tröſten, daß es auch den Politikern nicht beſſer ergeht und in der neueſten politiſchen Broſchüre Ewald's (Ueber Deutſchland und Preußen 1850) ſelbſt Arndt und Dahlmann nur die Wahl haben, entweder „feig“ oder „dumm“ zu ſein!

werde in ihnen unwillkürlich auch von ſolchen Stellen überraſcht, die das unverkennbarſte Gepräge von Geiſt und Sprache des Apoſtels tragen. Alſo auch hier wieder dieſelben Halbheiten und Widerſprüche, dieſelbe Wiederholung unhaltbarer, längſt außer Kurs gekommener Behauptungen Anderer. Während kaum zuvor der Grundſatz aufgeſtellt wird: „wer jetzt eine neuteſtamentliche Schrift dem herkömmlich angenommenen Verfaſſer abſprechen will, der beweiſe die Nothwendigkeit davon, entweder ſogleich mit einleuchtenden Gründen, oder er ſchweige ganz,“ wird hier auch nicht der geringſte Beweis für die Behauptung der Unächtheit der genannten Briefe gegeben, ſondern nur mit der Zukunft vertröſtet. Während ich darüber verdammt werde, daß ich nicht die ſämmtlichen dreizehn Briefe für ächt halte, thut Ewald ſelbſt in der Hauptſache ganz daſſelbe (denn welcher Unterſchied iſt es, wenn nun doch einmal nicht alle ächt ſind, ein paar mehr oder weniger für unächt zu halten?), und während die Briefe an Timotheus und Titus einerſeits nicht apoſtoliſch ſein ſollen, ſollen ſie andererſeits doch apoſtoliſch ſein, ganz auf dieſelbe Weiſe, wie wir dieß ſchon ſo oft gehört haben. Für durchaus oberflächlich und leichtſinnig, ja wahrhaft abſcheulich wird es erklärt, daß ich meine, der Apoſtel habe bei dem 2. Cor. 2, 5 bezeichneten Manne jenen Blutſchänder 1 Cor. 5, 1—5 im Sinne, und dieß ſoll ich blos deßwegen ſo meinen, damit auch Paulus ſo verächtlich und erbärmlich erſcheine, wie die meiſten Theologen unſerer Zeit beides allerdings ſeien und ſich fühlen! Wie könnte es auch anders ſein, als daß dem Einen Ewald gegenüber nicht blos die meiſten (wie Ewald ohne Zweifel nur in Folge jener „aufrichtigen Beſcheidenheit“ ſagt, deren er ſonſt ſich rühmt*), ſondern alle Theologen die verächtlichſten und erbärmlichſten Menſchen ſind, ſo daß auch ich bei 2 Cor. 2, 5 f. nur das Loos der Andern theilen kann? Endlich will er mich auch noch bei der Stelle Röm. 5, 12 f. auf die Hörner nehmen. Weil er den

*) Die drei Ev. Vorr. IV.

Satz des Apostels, daß das Gesetz die Sünden vermehrt, offenbar nicht versteht, wie sein triviales Gerede hierüber deutlich zeigt (denn was kann trivialer sein, als die gar nicht hieher gehörende Bemerkung, daß alles Traurige in der Welt am Ende doch zu etwas gut sei?) meint er, ich habe einen gegen alle Religion verstoßenden Sinn in ihm gefunden. Ebenso wenig kann er sich in die logische Argumentation des Apostels finden. „Es leidet," faßt er die Argumentation des Apostels auf, „keinen Zweifel, daß Sünde bis zum Gesetz in der Welt war, es ist aber eine allgemeine Wahrheit, daß Sünde nicht zugerechnet wird, wo kein Gesetz ist, so daß die Menschen vor dem mosaischen Gesetz nicht hätten für ihre Sünden mit dem Tode bestraft werden müssen, dennoch wissen wir, daß der Tod über eben diese Menschen herrschte, welche nicht wie Adam, ein so bestimmtes göttliches Gebot übertraten, also leuchtet nur desto sicherer ein, daß der Tod sich nur vermittelst Adams auf sie verpflanzte." Dieß „also" ist ein falscher Schluß, der richtige Schluß ist: also leuchtet ein, daß der Tod auch über sie nur darum herrschte, weil auch sie sündigten. Denn wenn sie auch nicht sündigten ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, so sündigten sie ja doch, weil ja ἄχρι νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ und zwar ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. So tief ist also der Zusammenhang von Sünde und Tod, daß die Sünde auch da, wo noch kein positives Gesetz ist, somit auch der Tod nicht als positive Strafe auf die Sünde folgen kann, dennoch den Tod zur Folge hat, weil einmal seit Adam dieser Zusammenhang von Sünde und Tod ist, daß, wo Sünde ist, auch Tod ist, und wo der Tod herrscht, er auch Sünde zu seiner Voraussetzung hat. Hätte der Apostel so geschlossen, wie ihn Ewald schließen lassen will, so hätte er in dem Satz, daß der Tod sich nur vermittelst Adams auf sie fortpflanzte, eine ganz unmotivirte Behauptung aufgestellt, von einer Fortpflanzung des Todes ist ja auch nicht entfernt die Rede, sondern nur von einer Vermittlung des Todes durch die Sünde. Wozu hätte denn der Apostel gesagt, bis zum Gesetz sei

Sünde in der Welt geweſen, wenn er nicht daraus in Verbindung mit dem Satz, daß bis dahin auch der Tod geherrſcht habe, ſchließen wollte, daß ſomit das Eine nicht ohne das Andere iſt? Dennoch herrſchte der Tod von Adam bis zu Moſes auch über die, die nicht ſo ſündigten, wie Adam, zum deutlichen Beweis, daß wo überhaupt die Sünde in irgend einer Form iſt, ſie auch den Tod zur Folge hat, und ebenſo der Tod nicht herrſchen kann, ohne daß ihm die Sünde vorangeht. Dieß allein iſt die richtige in ſich klar zuſammenhängende Argumentation des Apoſtels und alles, was Ewald in ſeinem Aufſatz: Adam und Chriſtus*), über dieſe Stelle ſagt, ſoweit es richtig iſt, nur mit Wiederholung des Bekannten, gibt ihm auch nicht die geringſte Berechtigung, auf Andere, die nicht ſeiner Anſicht ſind, mit ſeinem gewohnten Uebermuth herabzuſehen.

Dieß wäre alſo das große Reſultat der Ewald'ſchen Leiſtungen über Evangelien und Briefe; dieß die Bedeutung der großen rettenden That in dieſer hohen Zeit, wo es gilt, das Chriſtenthum in ſeinem wahren Weſen zu begreifen, und Deutſchland vor dem unſäglich gräuelvollen Zuſtand zu retten, in welchen es verſinken will!

Gewiß kann eine ſo ungeheure Anmaßung und Selbſtüberſchätzung, die alle Schranken des Anſtands und der unter Gebildeten geltenden Sitte ſo rückſichtslos überſchreitet, nur den widerlichſten und abſtoßendſten Eindruck auf das ſittliche Gefühl machen, aber dieſer Eindruck löst ſich in jene Stimmung der Ironie auf, die in uns immer entſtehen muß, wenn wir die Widerſprüche vor uns ſehen, durch welche ein aller Reflexion auf ſich ſelbſt unfähiges Subjekt ſelbſt alles thut, um mit eigener Hand ſeine ſittliche und geiſtige Blöße vor den Augen des Publikums aufzudecken. Zu dieſem Bilde des Ewald'ſchen Weſens glaube ich hier einige Züge geliefert zu haben, woraus jeder ſehen kann, daß

*) Jahrb. II. S. 166 f.

auf mich wenigſtens alle dieſe Schauſtücke Ewald'ſcher Leidenſchaft und Prahlerei, die bisherigen, wie die etwa noch in Ausſicht ſtehenden, keinen andern Eindruck machen können, als den ſo eben bezeichneten, und ſo wenig als ſo manche Anfeindungen anderer, freilich in Vergleichung mit Ewald weit geringerer, Gegner können ſeine Angriffe mich auf dem Wege irre machen, welchen ich bisher gegangen bin und auch ferner gehen werde.

Anhang.

Das Evangelium Marcion's.

Die Frage über das Evangelium Marcion's ſcheint durch die Entgegnungen, welche der von Ritſchl und mir aufgeſtellten Anſicht zu Theil geworden ſind, ſo ziemlich wieder auf den Standpunkt zurückgedrängt worden zu ſein, auf welchem man ſich zuvor mit ihr befand. Es bleibt dabei, daß Marcion mit dem kanoniſchen Lukasevangelium Veränderungen vorgenommen hat, deren beſtimmendes Motiv nur die Unverträglichkeit ſo mancher Stellen mit ſeinem gnoſtiſchen Dualismus geweſen ſein kann. Wenn man auch nicht mehr von einer Verſtümmelung des Lukasevangeliums im Sinne der Kirchenväter reden will, ſondern nur von einer Redaktion ähnlicher Art, wie innerhalb unſerer kanoniſchen Evangelien ſelbſt das Material der evangeliſchen Geſchichte zu verſchiedenen Formen verarbeitet worden iſt, ſo iſt doch in Anſehung der Sache ſelbſt zwiſchen dieſer Anſicht und der älteren kein ſehr großer Unterſchied. Es iſt nun zwar nicht zu läugnen, wie auch ich mich durch wiederholte Prüfung überzeugt habe, daß die meiſten Abweichungen des marcionitiſchen Evangeliums von unſerem Evangelium in ihrer Mehrzahl mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit als willkürliche Aenderungen im Intereſſe eines beſtimmten Syſtems anzuſehen ſind, gleichwohl aber hat ſich auch bei den neueſten Vertheidigern dieſer Anſicht kein reines Reſultat herausgeſtellt. Es bleibt immer noch ein Reſt von Stellen zurück, welcher unter dieſen Geſichtspunkt nicht gebracht werden kann. Da die Wichtigkeit der Frage nicht ſowohl im marcionitiſchen Evan-

gelium ſelbſt liegt, als vielmehr in dem bei derſelben betheiligten Lukasevangelium, über deſſen Urſprung und Beſchaffenheit auf dieſem Weg eine beſtimmtere Vorſtellung gewonnen werden ſoll, ſo ſehe ich mich hauptſächlich aus dieſem Grunde veranlaßt, auf den früher von mir gemachten Verſuch zurückzukommen, um ihn mit den Ergebniſſen der neueſten Unterſuchungen zuſammenzuhalten, ſo ſehr auch die zurechtweiſenden Belehrungen des Herrn Dr. Volkmar mir den Muth nehmen könnten, über die ſchwierige, wie es ſcheint, ſchon entſchiedene Frage noch einmal das Wort zu ergreifen und an eine auch nur beſchränkte Rechtfertigung meiner Anſicht zu denken.

Die Stellen, welche der Gegenſtand der Frage ſind, laſſen ſich in drei Klaſſen bringen. Es gibt 1. ſolche, bei welchen die Annahme, daß Marcion den Text unſers Lukasevangeliums geändert hat, ſich von ſelbſt aufdringen muß, 2. ſolche, welche dieſer Annahme, wenn ſie ſtreng durchgeführt werden ſoll, ebenſo entſchieden widerſtreiten, und 3. ſolche, bei welchen kein beſonderer Grund ſich herausſtellt, ſie zu der einen oder der andern Klaſſe zu rechnen*).

Sehen wir von dem Anfang des marcionitiſchen Evangeliums, von welchem noch beſonders die Rede ſein wird, vorerſt noch ab, ſo iſt es im Ganzen die Mehrzahl der Stellen, die in die erſte Klaſſe geſetzt werden kann. Daß Marcion Luk. 8, 19 die Lesart des jetzigen Textes ebenſo wenig ſtehen laſſen konnte, als er, ſeiner doketiſchen Anſicht zufolge, eine leibliche Geburt des Erlöſers vorausſetzende Verwandtſchaftsverhältniſſe anerkannte, iſt gewiß. Er las daher wahrſcheinlich die Stelle ſo: *καὶ ἀπηγγέλη αὐτῷ λεγόντων· ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἑστήκασιν ἔξω, ἰδεῖν σε θέλοντες. Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπε πρὸς αὐτὸς· τίς μου ἡ μήτηρ καὶ οἱ*

*) Man vergleiche bei dem Folgenden Hilgenfeld's (krit. Unterſ. S. 391 f.) Herſtellung des marcionitiſchen Textes, die ich für die genaueſte und richtigſte halte.

ἀδελφοί. In dieſer letztern Form geben auch Matthäus und Markus die Worte Jeſu. Aus einem dieſer beiden Evangelien müßte daher Marcion die Worte in dieſer Form genommen haben. An ſich iſt es jedoch keineswegs ſo undenkbar, daß die Worte in unmittelbarer Verbindung mit dem Vorhergehenden urſprünglich auch bei Lukas ſo lauteten, wie ſie Marcion las, ſie geben auch ſo einen für ſich genügenden Sinn. Man kann daher doch nur daraus, daß nach den beiden andern Evangelien die V. 19 einleitenden Worte zur Vollſtändigkeit der Erzählung zu gehören ſcheinen und deßwegen ungern vermißt werden, ſchließen, daß Marcion die Stelle geändert habe. Die Stellen 10, 21, wo Marcion ſtatt: κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, nur: κύριε τοῦ οὐρανοῦ las, und 10, 25, wo er αἰώνιον nach ζωήν wegließ, erregen hauptſächlich dadurch Verdacht, daß ſie auf analoge Weiſe geändert worden zu ſein ſcheinen, um in Gemäßheit ſeines Syſtems den Gott des Himmels von dem Gott der Erde zu trennen und nicht das ewige Leben, ſondern nur ſchlechthin das Leben als Folge der Geſetzesbefolgung betrachten zu können. Es iſt in dieſer letztern Beziehung mit Recht auf den Unterſchied der Stelle 10, 25 von der Stelle 18, 18 aufmerkſam gemacht werden. Konnte er 18, 18 αἰώνιον neben ζωήν ſtehen laſſen, ſofern ja Jeſus ſelbſt die von dem Fragenden gerühmte Geſetzesbefolgung für unzureichend erklärt, V. 22, ſo iſt es dagegen 10, 25 anders, wo die Antwort Jeſu: τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ, das der Frage nach der ζωὴ αἰώνιος entſprechende ζῆν als die Frucht der Erfüllung des altteſtamentlichen Gebots der Liebe Gottes und des Nächſten anerkennt. Hier konnte alſo Marcion, wie es ſcheint, nicht umhin, die ζωὴ αἰώνιος auf die ζωὴ im Reiche des Demiurg zu beſchränken. Daß er 12, 8—9 ſtatt τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ blos θεοῦ hatte, mag auf ſich beruhen, wenn er aber, wie zu vermuthen iſt, 20, 35 ſo las: οἱ δὲ καταξιωθέντες ὑπὸ τοῦ θεοῦ τοῦ αἰῶνος ἐκείνου, τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν, ſo liegt hier das dogmatiſche Intereſſe für ſeinen θεὸς τοῦ αἰῶνος ἐκείνου im Gegenſatz zu dem

θεὸς τῶ αἰῶνος τούτου sehr nahe. Nach derſelben Analogie iſt anzunehmen, daß Marcion mehrere in ſeinem Evangelium fehlende Stellen blos aus dem Grunde beſeitigte, weil in ihnen vom alten Teſtament auf eine mit ſeinem Syſteme nicht übereinſtimmende Weiſe die Rede iſt, wie die Stelle 11, 29: εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου — V. 32, ungeachtet des Gegenſatzes πλεῖον Σολομῶνος ὧδε, πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε; 11, 49—52 wegen der Erwähnung der Propheten; 13, 31—35, wo Jeſus V. 33 ſich mit den Propheten des alten Teſtaments in Eine Reihe zuſammenſtellt; 18, 31—34 wegen der auf die Propheten des alten Teſtaments ſich ſtützenden Todesverkündigung; 20, 37. 38, wo Jeſus von dem Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs als dem wahren höchſten Gott ſpricht; 21, 21. 22 wegen des πλησθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα; 22, 30 wegen der altteſtamentlichen Vorſtellung des Sitzens auf den Stühlen und des Richtens der zwölf Geſchlechter Iſraels; 22, 35—38. 24, 25. 27. 32. 44. 45. weil auch hier der Tod und die Auferſtehung Jeſu als die Erfüllung altteſtamentlicher Weiſſagungen dargeſtellt ſind. Die Stelle 22, 16, die er gleichfalls nicht hatte, kann wohl nur wegen des Anſtoßes, welchen er an einem Eſſen im Reiche Gottes nahm, aus ſeinem Texte entfernt worden ſein. In dieſelbe Kategorie gehören noch die beiden bei Marcion fehlenden längern Stellen 15, 11—32. die Parabel vom verlorenen Sohn und 20, 9—18. die Parabel vom Weinberg und von den rebelliſchen Weingärtnern. Bei der erſtern Parabel muß ich Hilgenfeld darin Recht geben, daß ſie, wenn Marcion, wie wahrſcheinlich iſt, den ältern Sohn auf die Juden, den jüngern verlornen und wiederkehrenden auf die Heiden bezog, in Conflikt mit ſeiner Anſicht vom Judenthum kommen mußte, ſofern ſie in den beiden Söhnen deſſelben Vaters gerade das hervorhob, was Marcion am entſchiedenſten läugnete, die Identität des jüdiſchen und chriſtlichen Gottes. Daſſelbe gilt auch von der andern Parabel, in welcher, wie gleichfalls von Hilgenfeld richtig bemerkt worden iſt, die Identität des chriſtlichen und des altteſta-

mentlichen Gottes, die Continuität zwiſchen der Offenbarung durch die Propheten und durch Chriſtus, auch wieder ſo ſtark hervortritt, daß ſich nicht abſehen läßt, wie Marcion dieſe Parabel, in welcher auch den Juden, als dem Volke Gottes, ein weſentlicher Vorzug in der vorchriſtlichen Zeit gegeben wird, ſich zurecht legen konnte *). Hiemit ſind, außer einigen kleineren Auslaſſungen, wie ὁ Ναζωραῖος 18, 37. und καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστι 19, 9. die ſämmtlichen Stellen aufgeführt, auf welche mit Recht die Behauptung gegründet wird, daß Marcion ſie in dem Texte ſeines Evangeliums aus dogmatiſchen Gründen getilgt habe. Je größer die durch die Reihe dieſer Stellen ſich hindurchziehende Analogie iſt, um ſo weniger ſcheint die Richtigkeit dieſer Behauptung angefochten werden zu können.

Wenden wir uns zu den Stellen der zweiten Klaſſe, ſo kommen hier hauptſächlich folgende in Betracht:

1. Die Erzählung Luk. 13, 1—5. von den durch Pilatus bei den Opfern hingerichteten Galiläern, mit welcher jedoch die ſonſt zu derſelben Lücke gerechnete Parabel vom Feigenbaum nicht zuſammenzunehmen iſt **), hatte Marcion in ſeinem Texte nicht. Daß ſich bei dieſer Lücke des marcionitiſchen Textes kein ähnlicher Grund denken laſſe, wie bei den zuvor genannten Stellen, geben auch die neueſten Gegner der Urſprünglichkeit des marcionitiſchen Evangeliums zu. Es liege, ſagt Volkmar, ſo weit wir Marcions Syſtem und Tendenz kennen, nicht der entfernteſte Grund für eine abſichtliche Unterdrückung vor, und wir haben demnach anzunehmen, daß das Stück urſprünglich bei Lukas gefehlt habe (a. a. O. S. 208). Hilgenfeld iſt ſogar froh darüber, daß uns Marcions Text hier einmal von einer ſehr corrupten und ſchwerigen Stelle zu befreien ſcheine (a. a. O. S. 470). Man ſieht nicht

*) A. a. O. S. 455. Vgl. Volkmar a. a. O. S. 207.

**) Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 419 f.

nur keinen Grund zur Auslaſſung, ſondern kann ſogar nur annehmen, daß die Stelle ganz im Sinne Marcions war. Die Erzählung gibt ja nur die faktiſche Beſtätigung der in der Parabel enthaltenen Wahrheit, daß ein Volk, das ſo wenig, wie das jüdiſche, dazu taugt, gute Früchte zu bringen, nur der verdienten Strafe ſeines Mangels an Beſſerung anheimfallen kann. Die Parabel und die Erzählung paſſen gut zuſammen, da aber die letztere für den Zuſammenhang keineswegs nothwendig iſt, ſo hat auch in dieſer Beziehung die Annahme keine Schwierigkeit, daß ſie ſpäteren Urſprungs iſt und in unſerem Lukasevangelium von einer Hand herrührt, welche die auf den Untergang Jeruſalems bezogene Parabel durch das dieſelbe Drohung aus der erwähnten Veranlaſſung noch beſtimmter ausſprechende Wort Jeſu, daß alle auf die gleiche Weiſe nicht blos ebenſo gewaltſam, ſondern auch durch dieſelbe, ſelbſt in das Heiligthum eindringende Macht der Römer umkommen, und unter den Trümmern ihrer zuſammenſtürzenden Stadt den Tod finden werden, noch beſonders motiviren wollte. Wie die Parabel bei Lukas nur eine andere Verſion der Parabel bei Matthäus und Markus von dem verdorrten Feigenbaum iſt, mit dem beſondern Zweck, den Feigenbaum zu einem Symbol des jüdiſchen Volkes zu machen, welchem nach drei Jahren vergeblich geſuchter Früchte (die τρία ἔτη des ἔρχεσθαι ζητεῖν καρπὸν V. 7. entſprechen dem ποσάκις ἠθέλησα u. ſ. w. V. 34., und beziehen ſich daher auf die dreijährige Periode der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu) auch jetzt noch eine Friſt gelaſſen wird (bis zum Untergang Jeruſalems), ſo ſchien die Parabel auch in dieſer Form noch eines Commentars zu bedürfen, damit man ihre Anwendung auf das jüdiſche Volk nicht verfehle. Wie alſo hier die Lücke, welche der marcionitiſche Text in Vergleichung mit dem unſrigen hat, keinen Verdacht willkürlicher Auslaſſung begründen kann, ſo iſt

2. bei der Stelle Luk. 16, 17., wo Marcion ſtatt: ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν, las: ἢ τῶν λόγων μου μίαν κεραίαν πεσεῖν, die Lesart ſeines Textes ſogar im unläugbaren Recht gegen

den jetzigen unſeres Lukasevangeliums. Nach der von Ritſchl *) gegebenen Nachweiſung und den weitern Bemerkungen von meiner Seite **) hält auch Hilgenfeld a. a. O. S. 470 den marcionitiſchen Text für ächt und urſprünglich. Volkmar wendet wieder das Unpaſſende des Ausdrucks: τῶν λόγων μου κεφαία ein, „als wenn Jeſus ſeine Worte als geſchriebenen, die Stelle des Geſetzes vertretenden Codex faßte.“ So ſoll es ja aber ſein, wenn Jeſus an die Stelle des nicht mehr geltenden Geſetzes ſeine ewig dauernden Worte ſetzte. Was den Inhalt der Stelle ſelbſt betrifft, ſo wird über die Beziehung von V. 18. zu V. 17. verſchieden geurtheilt. Während Ritſchl einen Widerſpruch darin ſieht, daß nach der gewöhnlichen Lesart das als Beleg für die Ewigkeit des Geſetzes folgende Gebot ſo wenig dem Geſetz angehört, daß es vielmehr bei Matthäus von Jeſus als ein Gebot ausgeſprochen wird, welches das Geſetz überſteigt und ihm entgegengeſetzt wird, findet Volkmar hier nur dieſelbe Amphibolie, wie bei Matth. 5, 17. 18., wo die Ewigkeit des Geſetzes und jedes Titelchens davon behauptet werde, alsbald darauf aber ausdrückliche Beſtimmungen des altteſtamentlichen Geſetzes, wie z. B. eben in Betreff der Ehe V. 31., und der Vergeltung V. 38. aufgehoben werden. Wenn alſo auch ſolche Beſtimmungen als unweſentlich aufgehoben werden, ſoll ebendadurch das Weſen des Geſetzes an ſich nur um ſo ſtrenger aufrecht erhalten werden. Wie paßt aber dieß zu V. 16., daß Geſetz und Propheten bis Johannes bleiben, demnach keine fortdauernde, ewige Gültigkeit haben? Volkmar will daher ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται V. 16., und νόμος V. 17. einander ſo gegenüberſtellen: allerdings gelte die Schrift des A. T., das Buch unter dem Titel: „das Geſetz und die Propheten,“ mit allen ſeinen einzelnen Beſtimmungen des Opferns, der Beſchneidung u. ſ. w. nur bis Johannes den Täufer, das Geſetz aber, das eigentliche

*) Das Evangelium Marcions S. 97.

**) Kritiſche Unterſuchungen über die kanoniſchen Evangelien S. 402.

ſittliche geiſtige Geſetz in dieſem Codex, welches ſelbſt viele einzelne Beſtimmungen des A. T. noch übertreffe und aufhebe, kurz noch ſtrenger als dieſes ſei, werde und ſolle nie untergehen (a. a. O. S. 189 f.). Allein dieſer Gegenſatz iſt in die Stelle nur hineingelegt, er müßte doch, wenn dieß der Sinn wäre, irgendwie angedeutet ſein. Dagegen iſt, was eben auch den Unterſchied dieſer Stelle und der Matth. 5, 17 f. ausmacht, im Vorhergehenden nicht nur dem Geſetz und den Propheten ihr Ziel beſtimmt, ſondern auch etwas Anderes, das jetzt das Geltende ſein ſoll, an ihre Stelle geſetzt, das Evangelium. Es läßt ſich nicht verkennen, daß die Stelle erſt durch die Lesart des marcionitiſchen Textes ihren befriedigenden Sinn und Zuſammenhang erhält. Sind die Worte Jeſu das ewig Dauernde, wird in jedem Fall durch ſie erſt dem Inhalt des Geſetzes ſeine wahre Bedeutung gegeben (V. 18.), ſo ſtimmt dieß ſowohl mit dem Charakter des Lukasevangeliums, das ſonſt nirgends eine ſolche Anerkennung des Geſetzes, wie ſie in der Stelle Matth. 5, 17. liegt, ausſpricht, als auch mit der Stelle Luk. 21, 33., wo von der Unvergänglichkeit der Worte Jeſu in demſelben Sinn die Rede iſt, zuſammen. Die Stelle fordert demnach ſelbſt die marcionitiſche Lesart, liegt aber nicht auch ein neuer Beweis ihrer Urſprünglichkeit in der Widerlegung Tertullians? Tertullian ſagt Adv. Marc. 4, 33.: auch wir erkennen in Johannes den limes constitutus inter vetera et nova, ad quem desineret Judaismus et a quo inciperet Christianismus, nur ſei dieſe sedatio legis et prophetarum et initiatio evangelii nicht ab alia virtute facta — si desierunt vetera et coeperunt nova, interstite Johanne, non erit mirum, quod ex dispositione est creatoris, ut unde *)

*) Statt unde muß wohl inde geleſen werden. Der Sinn der Stelle kann nur ſein: wenn Johannes der Vermittler des Alten und Neuen iſt, ſofern er als Vorläufer Chriſti auch ſchon Chriſtus ſelbſt in ſich begreift (ex hoc jam, quod Johannes venit, ipse erit Christus), ſo beweist dieß noch mehr das Reich Gottes als ein Werk des Weltſchöpfers, als wenn blos Ge-

magis probetur, quam ex legis et prophetarum in Johannem occasu et exinde ortu, regnum Dei. Transeat igitur coelum et terra citius, sicut et lex et prophetae, quam unus apex verborum Domini. Verbum enim, inquit Esaias, Dei nostri manet in aevum. Nam quoniam in Esaia jam tunc Christus — Johannem praedicarat — ideo subtexuit facilius elementa transitura, quam verba sua, confirmans hoc quoque, quod de Johanne dixerat, non praeterisse. Iſt hier nicht klar, daß Tertullian ſelbſt die Lesart τῶν λόγων μου als die wahre und urſprüngliche vorausſetzt? Wie könnte er ſie durch ſeine eigene Argumentation beſtätigen, wenn erſt Marcion ſie dem Text aufgedrungen hätte? Er hätte vor allem dieſe Textesverfälſchung ihm zum Vorwurf machen müſſen, wie er z. B. Kap. 25. die weſentliche Aenderung des Sinnes nicht unbemerkt läßt, die Luk. 10, 25. durch Weglaſſung des Wortes αἰώνιον neben ζωὴν entſteht.

3. Eine andere Stelle, in welcher gleichfalls die Lesart Marcions die Auktorität alter Zeugniſſe für ſich hat, iſt Luk. 10, 22. Der marcionitiſche Text las ἔγνω ſtatt γινώσκει und ſtatt τίς ἐστιν ὁ υἱὸς u. ſ. w.: τίς ἐστιν ὁ πατὴρ u. ſ. w., ſo daß die beiden den Vater und Sohn betreffenden Sätze umgeſtellt waren. Volkmar hat die Behauptung, daß Marcions Lesart hier die richtige ſei, grundlos genannt, und um ſo weniger einen Grund derſelben einſehen zu können gemeint, als auch bei Matthäus das Präſens einzige Lesart ſei. Er hat jedoch überſehen, daß Marcion mit ſeiner Lesart keineswegs allein ſteht, daß es kaum eine andere Stelle gibt, in welcher die von unſerem jetzigen Text abweichende ältere Lesart ſo gut bezeugt iſt, wie hier. Nicht blos Marcion hat ſo geleſen, wir finden dieſelbe Lesart und dieſelbe Umſtellung der beiden Sätze ſowohl in den pſeudoclementiniſchen Homilien

---

ſetz und Propheten in Johannes aufhörten, und dann etwas Neues anfinge. Es iſt alſo nicht blos ein Nacheinander, ſondern auch ein Ineinander des Alten und Neuen, und eben darin liegt die dispositio creatoris.

(17, 4.), als auch bei Justin Apol. I. c. 63. Ja selbst Tertullian kennt noch keine andere Lesart, denn wenn er auch die Stelle so anführt: sed nemo scit, qui sit pater, nisi filius et qui sit filius, nisi pater: nemo enim scit patrem, nisi filius, et filium, nisi pater, et cuicunque filius revelaverit (Adv. Marc. 4, 25.), so ist aus der Stelle 2, 27., wo er als ein Zeugniß des commune evangelium den Ausspruch Christi so anführt: nemo cognovit patrem, nisi filius, zu sehen, daß auch in der ersteren Stelle scit nur die Uebersetzung von ἔγνω ist. Er deutet mit keinem Worte auch nur den Verdacht an, daß die Häretiker das Präsens γινώσκει in den Aorist ἔγνω verändert haben, so wohl bekannt ihm der Gebrauch ist, welchen die Gnostiker von dem ihnen so günstig lautenden Aorist für ihre Lehre von dem bis auf Christus unbekannten Gott zu machen pflegten. Atque ita, sagt er in der erstern Stelle, Christus ignotum Deum praedicavit. Hinc enim et alii haeretici fulciuntur, opponentes creatorem omnibus notum, et Israeli secundum familiaritatem, et nationibus secundum naturam. Eine Aenderung der Lesart hat also hier unstreitig stattgefunden, aber nicht die Häretiker haben den Text geändert, sondern die Kirchenlehrer, um den Häretikern die Waffe zu entreißen, welche ihnen der Aorist darbot. Wir sehen aus Irenäus *), welcher zuerst die beiden Textesformen mit dem bestimmten Bewußtsein ihres Unterschiedes einander gegenüberstellt, wie schon damals das Präsens γινώσκει in die kanonischen Evangelien aufgenommen war, obgleich noch bis zur Zeit des Origenes die ursprüngliche Lesart durch die erst aufgenommene nicht ganz verdrängt werden konnte. Es bliebe daher nur übrig, mit Volkmar „geradezu zu erklären, der Aorist habe nur in dem gnostischen Systeme Marcion's einen Sinn, für die einfache und ungezwungene Anschauung der urchristlichen Zeit dagegen nur das Präsens oder das Perfektum“ (a. a. O. S. 197). Wer wird aber dieser Behauptung beistimmen können? Der Aorist

*) Adv. haer. 4, 6, 1. Man vgl. Hilgenfeld's krit. Unters. S. 201 f.

iſt als die urſprüngliche Form des Ausſpruchs Jeſu ganz unverfänglich, es gehörte erſt die ihn premirende Deutung der Häretiker dazu, um dem Aoriſt die beſtimmte Form des Präſens entgegenzuſetzen.

4. In der Stelle Luk. 5, 36 f., welche für Marcion die klaſſiſche Beweisſtelle für ſeine dualiſtiſche Trennung des A. und N. Teſt., des Judenthums und Chriſtenthums war, kann er unmöglich V. 39. in ſeinem Texte geleſen haben, aber eben dieſer Vers läßt ſich auch ſo wenig in einen angemeſſenen Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden bringen, daß ſchon daraus ein ſehr ſtarker Zweifel gegen ſeine Urſprünglichkeit entſtehen muß. Steht aber einmal ſo viel feſt, daß nicht alle Stellen, in welchen Marcion's Text von dem unſrigen abwich, nur für willkürliche Aenderungen des Häretikers gehalten werden können, ſo wird es auch hier nicht als ſeine Schuld anzuſehen ſein, daß er einen Ausſpruch Jeſu nicht in ſeinem Texte hatte, welcher mit dem vorangehenden ſo wenig zuſammenſtimmt. Wie wenig iſt es bisher gelungen, einen befriedigenden Zuſammenhang aus der Stelle herauszufinden? Will man, was mir früher noch am meiſten einleuchtete, eine ironiſche Beziehung auf die Zähigkeit der Judenchriſten in ihr annehmen, ſo bleibt, wie mit Recht erinnert wird, immer die Schwierigkeit, daß καὶ οὐδείς V. 39. anders genommen werden muß, als V. 37. Dieſelbe Einwendung trifft aber auch eine Erklärung, wie die Meyer'ſche: „Habe Jeſus V. 36—38. anſchaulich gemacht, wie unzweckmäßig es wäre, das Weſen und Leben der neuen Theokratie mit den Formen und Satzungen der alten zu verbinden, ſo mache er nun V. 39. auch das noch gleichnißweiſe begreiflich, wie natürlich es ſei, daß die Johannis- und die Phariſäer-Schüler ſich nicht dazu verſtehen könnten, die alten Formen und Satzungen, welche ihnen lieb geworden ſeien, ſofort aufzugeben, und mit dem neuen Leben nach ſeinen Grundſätzen zu vertauſchen. Dieß ſei ſo wenig zu erwarten, wie das, daß jemand, wenn er alten Wein getrunken habe, gleich neuen Wein begehre, da er den alten

lieblicher finde.“ Wie wenn Jesus hier irgend ein Interesse hätte haben können, die Pharisäer und Johannisjünger wegen ihres Gegensatzes zu seiner Lehre zu rechtfertigen, und wie wenn es etwas so Leichtes wäre, von den beiden unmittelbar auf einander folgenden καὶ ὑδεῖς das letztere V. 39. in diesem milden vermittelnden Sinn zu nehmen, das erstere aber im Sinn eines schroffen Gegensatzes! Wie matt wäre der Schluß, wenn nach der ausgesprochenen Objektivität des Gegensatzes des Alten und Neuen es doch schlechthin der Subjektivität als ihre eigene Sache anheimgestellt würde, bei dem Alten zu bleiben? Da es nun unter den drei Synoptikern blos Lukas ist, welcher diese Worte hat, so muß man um so bedenklicher gegen ihre Ursprünglichkeit sein, und dem Marcion um so mehr Recht geben, wenn er sie nicht in seinem Texte las. Der ganze Vers fehlt auch in cod. D. *). Man kann ihn nur für einen Zusatz halten, welcher entweder in der Meinung gemacht wurde, das Vorhergehende dadurch noch zu verstärken, oder vielleicht auch eine antihäretische Beziehung haben sollte. Je gewöhnlicher es war, daß die Häretiker den Ausspruch Jesu V. 37. als Schlagwort im Munde führten, um so mehr konnte man sich veranlaßt sehen, dem neuen Wein ihrer als Neuerung geltenden Lehre das Sprüchwort vom alten Wein entgegenzuhalten, daß wer einmal alten Wein getrunken habe, lieber bei dem alten bleibe, weil er ihn für besser halte.

5. Wie in der so eben erörterten Stelle mit den bei Marcion fehlenden Worten nur ein unpassender Zusatz aus dem Texte entfernt wird, so ist dasselbe auch in der Stelle Luk. 21, 18. der Fall. Auch Hilgenfeld erklärt den bei Marcion gleichfalls fehlenden V. 18. für eine in diesem Zusammenhang schlechthin unerträgliche Einschaltung. „Wie kann Jesus den Jüngern noch Unverletzlichkeit des Leibes verheißen, wenn er kurz vorher V. 16. gesagt hat: καὶ θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν?“ „Aber, heißt denn,“ ent-

*) Credner, Beitr. I. S. 472.

gegnet Volkmar, „θανατόω nothwendig tödten, oder nicht auch zum Tod verurtheilen, dem Tod überliefern?“ Ob es denn nicht ſei, als wenn hier das Schickſal des Apoſtels Paulus verkündigt würde, der ſo oft in Todesgefahr war und immer Rettung fand, ja, als wenn nur ſeine eigenen Worte 2 Cor. 6, 9. wiedergegeben wären: „wir ſind wie Sterbende, und ſiehe, wir leben“? In den urſprünglichen Text gehöre freilich dieß Troſtwort nicht, aber ebenſowohl wie von einem Späteren habe ſchon vom Verfaſſer des urſprünglichen Lukasevangeliums mit jener pauliniſchen Beziehung, und aus dieſem Grunde der Zuſatz gemacht ſein können, welchen dann Marcion wieder entfernt habe, er würde dann nur das Urſprüngliche wiederhergeſtellt haben (a. a. O. S. 192). Dabei iſt nur das nicht bedacht, daß der Standpunkt des ſpäteren Schriftſtellers ein ganz anderer iſt. Der Apoſtel Paulus konnte, ſolange er in ſteter Todesgefahr ſchwebend doch immer wieder gerettet wurde, ſich gar wohl ſo ausdrücken, wie wir öfters in ſeinen Briefen leſen. Wenn aber ein Schriftſteller, welcher den Märtyrertod des Apoſtels als ein ſchon ſeit längerer Zeit geſchehenes Faktum vor ſich hatte, in einer Weiſſagung Jeſu das künftige Schickſal der Apoſtel mit den Worten beſchrieb, καὶ θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν, anzunehmen, daß dieſes θανατῶν auch nur von einer Todesgefahr zu verſtehen ſei, die nie zum wirklichen Tode wurde, und bei welcher ſogar noch die Verſicherung gegeben werden konnte, daß den in dieſer Gefahr Befindlichen auch nicht ein Haar gekrümmt werden ſoll. iſt gewiß mehr, als dem gewöhnlichen Menſchenverſtand zugemuthet werden darf. Man kann nun freilich immer noch ſagen, wenn V. 18. ſo unpaſſend iſt, wie konnte überhaupt ein ſolcher Zuſatz gemacht werden, und wenn er einmal gemacht worden iſt, warum ſoll ihn der urſprüngliche Schriftſteller nicht ebenſo gut gemacht haben, als ein Späterer? Allein ungeſchickte Zuſätze einer ſpätern Hand finden ſich ja auch ſonſt oft genug, und von dem urſprünglichen Schriftſteller iſt doch immer anzunehmen, daß er ſeine Gedanken beſſer zuſammenhielt, um nicht zwei ſo widerſpre-

chende Sätze, wie V. 16 und 18. ſind, in unmittelbarer Folge niederzuſchreiben. Findet ſich nun ein ausdrückliches Zeugniß, wie im vorliegenden Falle das des Marcion iſt, dafür, daß die den Zuſammenhang ſtörende Stelle ſchon in der alten Zeit nicht im Texte geleſen wurde, ſo darf freilich nicht mit apodiktiſcher Gewißheit, die überhaupt in ſolchen Fällen nicht möglich iſt, aber doch mit aller Wahrſcheinlichkeit behauptet werden, daß die Stelle urſprünglich nicht in den Text gehörte. Ein ähnlicher Fall wenigſtens iſt Luk. 12, 6., wo auch nur eine Störung des Zuſammenhangs beſeitigt zu werden ſcheint, wenn man den gleichfalls bei Marcion fehlenden Vers, welchem freilich auch noch der folgende V. 7. beigegeben werden müßte, nicht für urſprünglich hält. Nur liegt hier, wie mit Recht bemerkt worden iſt, dieſelbe Schwierigkeit auch ſchon in der urſprünglicheren Darſtellung bei Matthäus 10, 28—32. Bemerkenswerth bleibt es aber doch, daß Marcion's Text auch hier, wo wir ebenſo wenig, als bei der Stelle Luk. 21, 18., in ſeiner dogmatiſchen Anſicht den Grund einer willkürlichen Auslaſſung vorausſetzen können, einen einfacheren und leichteren Zuſammenhang darbietet.

6. Schwierig iſt die Entſcheidung beſonders bei dem den Einzug Jeſu in Jeruſalem erzählenden Abſchnitt Luk. 19, 28 f., welcher bis V. 46. bei Marcion fehlte. Hilgenfeld und Volkmar können die Richtigkeit der Auffaſſung des Verhältniſſes, in welches die bei Lukas voranſtehende Parabel Luk. 19, 12 f. zu der unmittelbar auf ſie folgenden Einzugsſcene von Ritſchl und mir geſetzt worden iſt, nicht beſtreiten, aber ſie ziehen eine andere Folgerung aus ihr. Wir brauchen, ſagt Hilgenfeld, keinen ausſchließenden Widerſpruch gegen die Erzählung von dem Einzug ſelbſt, ſondern nur gegen eine verkehrte Auffaſſung derſelben, gegen eine falſche Erwartung, welche ſich auf dieſelbe ſtützte, zuzugeben. Ja, wenn wir die dem Lukas in dieſer Erzählung eigenthümlichen Worte des das künftige Schickſal Jeruſalems beweinenden Jeſus V. 41—44. erwägen, ſo enthülle ſich uns ja auch hier ganz dieſelbe Tendenz,

und es sei in der Erzählung selbst einer beschränkten judaistischen Ansicht über Christus, wie der Erwartung seiner allzunahen Wiederkunft recht absichtlich vorgebeugt (a. a. O. S. 406 f.). Einen eigentlichen Widerspruch zwischen der Parabel und der Erzählung läugnet auch Volkmar. Es könne ja nicht von der Absicht die Rede sein, daß Jesus wirklich hier schon als der König des Volkes Gottes, als König im Reiche Gottes, habe auftreten wollen. Jesus wisse ja längst voraus, daß er in Jerusalem vielmehr seinen Tod, ja den Tod des Sklaven finden werde, was ich hier ganz übersehen habe. Nur für den, der dieß übersah, der an dem Stück in seiner Vereinzelung haftete, habe der falsche Schein entstehen und der Trieb kommen können, denselben noch ausdrücklich aufzuheben, wie durch jene Parabel. Sie hebe also keinenfalls den messianischen Einzug selbst auf, sondern setze nur das Dasein dieser Erzählung voraus (a. a. O. S. 193 f.). Man kann alles dieß zugeben, und doch die andere Ansicht für gleichberechtigt halten. Wenn in jedem Fall der Schein so leicht entstehen konnte, der feierliche Einzug solle im ächt jüdischen Sinne die Eröffnungsscene der βασιλεία τῦ θεῦ sein, während doch das Lukasevangelium dieselbe nicht als eine schon gekommene, sondern als eine erst kommende darstellt*), wenn die Parabel recht absichtlich eben das λαβεῖν βασιλείαν in die weite Ferne hinausrückt, und nur den Haß des Volkes und die Strenge des Königs hervorhebt, sollte es so unwahrscheinlich sein, daß das Lukasevangelium eine so speciell auf das jüdische Volk sich beziehende Scene, deren sich doch schon damals das Volk im Sinne dieses Evangeliums ganz unwürdig gemacht hatte, ganz übergangen habe? Die Erzählung derselben läßt sich auch so leicht aus dem Zusammenhang bei Lukas herausnehmen, daß auch in dieser Beziehung der Annahme, sie habe schon ursprünglich gefehlt, nichts entgegensteht. Ebenso gut läßt sich sodann denken, daß der Ueberarbeiter, welcher überhaupt die geschicht-

*) Krit. Unters. über die kan. Evang. S. 495 f.

liche Darstellung so viel möglich zu vervollständigen suchte, auch diese Erzählung noch aufnahm, und zwar unter dem zuvor angegebenen Gesichtspunkt, weßwegen er auch noch die Worte des die Stadt beweinenden Jesu als Gegengewicht gegen eine mögliche Mißdeutung beifügte. Daß die Einzugsscene nicht im Sinne Marcion's sein konnte, ist sehr begreiflich. Wollte man noch sagen, wenn er den ganzen Abschnitt Luk. 19, 28—46. vorgefunden hätte, so hätte er wenigstens V. 41—44. stehen lassen können, so ist darauf zu erwiedern, daß er auch den ganz analogen Abschnitt Luk. 13, 34. 35. nicht hatte. Vergleicht man nun aber die beiden Abschnitte Luk. 13, 31—35. und 19, 41—44. mit einander, ist nicht bei ihnen, ganz abgesehen davon, aus welchem Grunde sie Marcion beseitigt haben könnte, besonders auffallend, wie wenig sie im Zusammenhang des Lukasevangeliums einen festeren Haltpunkt haben, wie leicht sie als Stücke angesehen werden können, welche erst später, sei es der Vollständigkeit wegen, oder im antijudaistischen Interesse noch eingeschoben worden sind? Wie sollte es daher so undenkbar sein, daß selbst solche Stellen, bei welchen man nur eine willkürliche, durch Marcion's System veranlaßte Auslassung annehmen zu können meint, schon ursprünglich in seinem Evangelium fehlten, oder so lauteten, wie er sie las? Das Letztere möchte in der Stelle Luk. 13, 28. der Fall sein, wo in unserem Texte Abraham, Isaak und Jakob genannt sind, Marcion dagegen las: *ὅταν ὄψησθε πάντας τοὺς δικαίους ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους καὶ κρατουμένους ἔξω.* Volkmar meint, Marcion könne nur wegen seiner Antipathie gegen alttestamentliche Personen allgemeiner, aber sehr matt „alle Gerechten“ gesetzt, oder auch an der ganzen Entgegensetzung von Juden und Heiden sich gestoßen haben (a. a. O. S. 188.), gewiß aber ist das Urtheil Hilgenfeld's das richtigere, daß Marcion's Lesart wegen des Gegensatzes zu den *ἐργάται τῆς ἀδικίας*, wie Lukas V. 27. charakteristisch genug statt *ἀνομίας* Matth. 7, 23. sage, den Vorzug vor der kanonischen verdiene, welche entweder nach Matth.

8, 12. corrigirt sei, oder gar den antimarcionitischen Zweck habe, die verworfenen Patriarchen zur Anerkennung zu bringen (a. a. O. S. 470.). Einer Einschaltung aus Matthäus, vergl. 19, 30. 20, 16. sieht die Stelle sehr ähnlich.

Diese letztern Bemerkungen machen von selbst den Uebergang

3. zu der Klasse von Stellen, bei welchen weder in dem Systeme Marcion's, noch in dem Zusammenhang unseres Textes irgend ein wahrscheinlicher Grund für das Eine oder das Andere gefunden werden kann, für die willkürliche Aenderung unseres Textes oder die Ursprünglichkeit des marcionitischen, welche somit für die Hauptfrage selbst nur als indifferent angesehen werden können.

Da in der Verklärungsgeschichte Luk. 9, 28 f. in V. 31. wahrscheinlich keine Abweichung stattfand *), so sind hier noch folgende Stellen aufzuführen:

Luk. 11, 2. las Marcion statt ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου wahrscheinlich: ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σε ἐφ' ἡμᾶς, oder statt: ἐφ' ἡμᾶς: καθαρισάτω ἡμᾶς. Eben diese Worte finden sich aber auch sonst als Lesart in dieser Stelle **).

Luk. 17., wo V. 2. εἰ ἐκ ἐγεννήθη nach λύσ. αὐτῷ bloße Variante ist, fehlte bei Marcion wahrscheinlich nur V. 10., und nur Volkmar behauptet, daß Marcion's bekanntes, fast zelotisches Dringen auf Enthaltsamkeit und gute Werke, als die Hauptsache im Christenthum, sehr begreiflich mache, daß ihm der harte Spruch völlig zuwider gewesen sei, ohne nachzuweisen, wie Marcion als Pauliner ein solcher Eiferer für gute Werke sein konnte. Die Textesverschiedenheit ist hier indifferent. Schloß die Parabel mit V. 9., so kann ja die in ihr enthaltene moralische Lehre erst später ausdrücklich aus ihr gezogen worden sein. Hätte der Spruch schon ursprünglich zum Text gehört, so sieht man nicht, warum Marcion nach den strengen sittlichen Grundsätzen, die er bekannt-

*) Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 411 f. 459 f.

**) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 71. Hilgenfeld a. a. O. S. 416.

lich hatte, mit ihm nicht hätte einverstanden sein können. Der Gnade im paulinischen Sinn kann ja nur die Verdienstlosigkeit des menschlichen Thuns gegenüberstehen.

Luk. 22. fehlten neben den andern Stellen, von welchen schon die Rede war, auch die Verse 49—51. vom Schwerdtschlag bei der Gefangennehmung Jesu. Wie sie für den Zusammenhang der Erzählung wohl entbehrt werden können, so bietet sich auch kein besonderer Grund der absichtlichen Auslassung von Seiten Marcion's dar.

Luk. 23, 2. hieß es bei Marcion: διαστρέφοντα τὸ ἔθνος καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τὰς προφήτας καὶ κελεύοντα φόρους μὴ δῦναι καὶ ἀναστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα. Nach so vielen Abkürzungen auch eine Erweiterung des Textes, die nur in die Reihe der Varianten gesetzt werden kann.

Luk. 23. fehlte V. 43. die Antwort Jesu an den bußfertigen Schächer. Da die Stelle weder für den Zusammenhang durchaus nothwendig ist, noch auch ein bestimmter Grund des von Marcion an ihr genommenen Anstoßes sich angeben läßt, so kann sie auch nur zu den indifferenten Textesverschiedenheiten gerechnet werden.

Wenn nun nach diesem Ueberblick über die den Text des marcionitischen Evangeliums von dem des kanonischen Lukasevangeliums unterscheidenden Stellen nicht wohl ein Zweifel darüber sein kann, daß Marcion mehrere Stellen nach Maaßgabe seines dogmatischen Systems geändert hat, obgleich man immer noch fragen kann, ob nicht die eine und die andere der bei Marcion fehlenden Stellen schon ursprünglich fehlte, und das, was wir jetzt in unserem Texte haben, erst durch eine spätere Einschiebung in ihn gekommen ist, wobei ich immer noch am meisten die Stellen Luk. 11, 30—32. und 49—51. im Auge habe, so ist doch die ganze Erscheinung, die uns hier vorliegt, noch nicht erklärt, so lange man sich nicht eine bestimmtere Vorstellung darüber bilden kann, wie es sich mit jenen andern Stellen verhält, die sich nicht

unter denſelben Geſichtspunkt bringen laſſen. Allein noch immer iſt uns die wichtigſte und ſchwierigſte aller Stellen übrig, der Anfang des marcionitiſchen Evangelium's, von deſſen Erwägung hauptſächlich die letzte Entſcheidung abhängt.

Das Evangelium Marcion's fing mit der chronologiſchen Beſtimmung an, daß Jeſus im fünfzehnten Jahr der Regierung des Kaiſers Tiberius aufgetreten ſei, und zwar ließ es ihn ſogleich unmittelbar in Kapernaum auftreten. Es kann niemand verkennen, daß dieſer unvermittelte abgebrochene Anfang die Hauptſtütze der Verſtümmelungshypotheſe iſt. Dem Verſuch, welchen ich gleichwohl gemacht habe, die Urſprünglichkeit dieſes Anfangs zu rechtfertigen, geſteht Hilgenfeld zu, daß durch ihn das Mögliche geſchehen ſei. Um ſo mehr aber treibt mich das Unbefriedigende, das dieſe Anſicht immer noch in mir zurückließ, von ſelbſt weiter, und drängt mich, in eine neue Unterſuchung dieſer Frage einzugehen, welche ich auch jetzt von der Frage über das Lukasevangelium überhaupt nicht trennen kann.

Von dieſer Seite hat auch Volkmar die Sache aufgefaßt, und es iſt ein beſonderes Verdienſt ſeiner Abhandlung, daß ſie durch eine ſcharfſinnige Analyſe der von Ritſchl und mir aufgeſtellten Anſicht die Schwierigkeiten klar auseinanderſetzt, welche auf beiden Seiten ſowohl für das marcionitiſche Evangelium als das Lukasevangelium in der Sache ſelbſt liegen. Der gemachte Verſuch zeige nur die Unmöglichkeit, den Lukas irgendwie genügend aus dem zu erklären, was Marcion geboten haben ſoll. Schon die ganze Unterſtellung ſei falſch, daß Marcion hier in ſich einig, alſo urſprünglicher und nur Lukas ſo corrupt ſei. Wenn alles, was nicht gehörig motivirt ſei, eben deßhalb urſprünglich gefehlt haben ſoll, dann ſei auch der Schluß der ganzen Geſchichte V. 28—30, die Erbitterung der Nazaretaner und die Verſtoßung Jeſu durch ſie, ja ihr Mordverſuch an ihm, nicht blos nicht gehörig, ſondern ſo ganz und gar nicht motivirt, daß auch dieſer Schluß nothwendig gefehlt haben müßte, wenn nicht erſt bei Mar-

cion absolute Zusammenhangslosigkeit sich finden sollte. Man müßte auch V. 23 streichen, weil die Worte Jesu auch nicht durch das Vorhergehende begründet seien. Der Schaden reiche in dieser Erzählung so tief, daß, wenn wir alles abschneiden wollten nur deßwegen, weil es nicht gehörig motivirt sei, um nur Marcion den Schein der Ursprünglichkeit zu geben, blos noch ein Rumpf stehen bleiben würde. Den Text Marcion's aber so corrupt sein zu lassen, haben wir keinen Grund. Müssen wir das Sprüchwort vom Propheten und die dazu gehörende Verwerfung von den Landsleuten jedenfalls auch in Marcions Text voraussetzen, wenn er nicht ganz sinnlos gemacht werden soll, so sei bei Marcion innerhalb der Erzählung selbst gerade so viel nicht gehörig Motivirtes und Unpassendes als bei Lukas, mit Ausnahme des einzigen Punktes in Betreff der Wunderthätigkeit in Kapernaum. So aber stehe das Marcionsevangelium schon nicht mehr zu unserem Lukas im Verhältniß des in sich ganz Einigen oder Ursprünglichen zum Zusammenhangslosen, sondern es verhalte sich dazu höchstens wie das minder Ungehörige und Corrumpirte zu dem mehr Unmotivirten. Aber auch dieser Vorzug des marcionitischen Evangeliums sei nur scheinbar. Es werde ja V. 23 eine ganze Reihe von Wunderthaten, eine längere, Staunen erregende, schon weithin berühmt gewordene Wirksamkeit in Kapernaum, ein ganzer Theil des Evangeliums vorausgesetzt, während Jesus schon längst da seinen Wohnort gehabt und viele Heilungen vollbracht hatte. Wenn auch die Darstellung des Lukas schief und ungeeignet sei, so sei doch im Ganzen, oder der durchgreifenden Idee nach, Einheit da, und es sei wesentlich nur die Stellung, durch welche das Stück bei Lukas Anstoß errege. Lukas könne es selbst nicht verbergen, daß das Aergerniß in Nazaret nicht in den Anfang gehöre, sondern nur eine solche Stellung haben könne, wie Märk. 6, 1 f. Matth. 13, 54 f. Lukas habe den Uebergang Jesu von Nazaret nach Kapernaum durch diesen Vorgang in der Vaterstadt erklären wollen, ohne zu bedenken, wie der sonstige Inhalt des Stückes sich dazu

verhielt. So erkläre sich Lukas mit seinem ganzen eigenthümlichen Widersinn völlig aus dem Evangelium, wie es in seiner Ursprünglichkeit in den beiden andern Evangelien noch vorliege. Marcions corrupter Text dagegen sei ebenso evident nicht aus dem ursprünglichen Evangelium hervorgegangen, sondern erst aus demjenigen, das der Pauliner Lukas mit seinen Nachgedanken verändert und entstellt habe, Marcion habe den beim ersten Blick in die Augen fallenden Punkt des Anstoßes heben wollen, die Erwähnung von dem in Kapernaum Geschehenen, während da doch noch nichts geschehen war (a. a. O. S. 126—138).

Das Resultat wäre also kurz, daß, indem zuerst Lukas das ursprüngliche Evangelium und dann wieder Marcion das Lukasevangelium verbessern wollte, auf beiden Seiten nur der gleiche Widersinn entstanden ist. Es ist an sich dagegen nichts einzuwenden, und wenn kein anderer Ausweg aus dieser schwierigen Frage sich zeigen sollte, müßte man sich dabei beruhigen. Es scheinen mir jedoch einige Punkte noch nicht genug erwogen zu sein. Schon das erregt Bedenken, daß Marcion die Absicht gehabt haben soll, durch Umstellung der beiden Begebenheiten den bei Lukas in die Augen fallenden geschichtlichen Anstoß zu heben. Es wäre dieß gegen die Analogie seiner sonstigen Textverschiedenheiten. Aenderte er, so änderte er aus dogmatischen Gründen, und wo sich eine vorhandene Textverschiedenheit nicht aus einem dogmatischen Grund erklären läßt, scheint er überhaupt nicht geändert zu haben, sondern nur den ursprünglichen Text zu geben. Wie sollte er gerade nur hier aus historischem Interesse, um einen geschichtlichen Anstoß zu beseitigen, eine Veränderung vorgenommen haben, während doch auch so noch Unwahrscheinliches zurückgeblieben wäre? Nach Analogie seines sonstigen Verfahrens würde er sich gewiß weit einfacher durch Hinweglassung der anstößigen Stelle geholfen haben, um so mehr einer solchen Stelle, wie die hier in Frage stehende ist. Mag Marcions Text von der den Auftritt in Nazaret betreffenden Erzählung mehr oder weniger enthalten haben,

wenn er ſie einmal hatte, ſo bleiben immer noch ſo viele altteſtamentliche und jüdiſche, die nationale Herkunft Jeſu berührende Beziehungen zurück, daß man nicht begreift, welches Intereſſe er für die Erhaltung dieſes Abſchnitts haben konnte. Man muß daher erſt noch fragen, ob es denn auch wirklich ſo gewiß iſt, daß Marcion dieſen Abſchnitt in ſeinem Texte hatte? Man ſchließt es blos aus Tertullian, wie ſchwierig und unſicher es aber iſt, aus Tertullian's Argumentationen gegen Marcion den Text ſeines Evangeliums zu erheben, iſt bekannt. Ich halte es für eine unerweisliche Vorausſetzung. Man ſagt, Tertullian komme, nachdem er vorher K. 7 von dem Auftreten Jeſu in Kapernaum geſprochen hatte, K. 8 auf den Vorfall in Nazaret. Aber gleich die erſten Worte, mit welchen er K. 8 beginnt, weiſen nicht darauf hin: Nazaraeus vocari habebat secundum prophetiam Christus creatoris. Nazaräer ſei er mit Recht genannt worden: dieß bezieht ſich offenbar auf die Anrede des Dämon Luk. 4, 34 *Ἰησοῦ Ναζαρηνέ*, und ſchließt ſich genau an das unmittelbar Vorhergehende an, daß Jeſus eum confirmavit, quem agnoverat daemon, dum non ob mendacium increpat daemonem. Obgleich Tertullian, wie aus dem Vorhergehenden K. 7 und aus der wörtlichen Anführung von V. 34 zu ſehen iſt, *Ναζαρηνέ* nicht im Texte Marcions fand, ſo kann er ſich doch nicht enthalten, aus dem kanoniſchen Text auch dieſes Prädikat noch geltend zu machen, zum deutlichen Beweis, daß es mit ſeinem Kanon, den Marcion nur aus dem zu widerlegen, was er noch ſtehen gelaſſen habe, nicht zu ſtreng genommen werden darf. Daſſelbe iſt gleich nachher wieder der Fall, wenn er ſagt: Christo appellatio Nazaraei competitura erat ex infantiae latebris, ad quas apud Nazaret descendit, vitando Archelaum, filium Herodis. Was ſoll dieß gegen Marcion beweiſen, wenn Marcion von der ganzen Vorgeſchichte nichts wiſſen wollte? So dürfen wir nun auch, wenn Tertullian im Folgenden von dem Vorfall in Nazaret ſpricht, jedoch ohne alle Beziehung auf Marcion, und ohne ihm, wie man erwarten ſollte, einen Widerſpruch

ſeines Evangeliums zum Vorwurf zu machen, daraus nicht ſchließen, daß Marcion dieſe Erzählung wirklich in ſeinem Evangelium gehabt habe. Gegen dieſe Vorausſetzung ſpricht auch die von Hilgenfeld gemachte Bemerkung, daß die Erzählung Luk. 4, 40—44 bei Marcion, wenn er den Auftritt in Nazaret hatte, unmittelbar auf V. 30 hätte folgen müſſen. Das Erzählte müßte ſomit in Nazaret vorgefallen ſein, was ganz undenkbar iſt, da die Nazaretaner, deren Mordgelüſten Jeſus ſo eben wunderbar entgangen iſt, doch wahrlich nicht am Abend ihre Kranken zu ihm gebracht und am folgenden Tag ihn gebeten haben können, ſie nicht zu verlaſſen (a. a. O. S. 463). Dazu kommt noch ein weiteres Moment. Aus Epiphanius wiſſen wir, daß Marcion in der Stelle 17, 14 nach den Worten: *ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσι*, die weiteren Worte hatte: *ὅτι πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν ἐν ἡμέραις Ἐλισσαίου τοῦ προφήτου καὶ οὐκ ἐκαθαρίσθη εἰ μὴ Νεεμὰν ὁ Σύρος*. Beſtätigt wird dieß durch Tertullian, welcher in Beziehung auf dieſelbe Stelle ſagt (adv. Marc. 4, 35): **Etsi praefatus est (Christus)*) multos tunc fuisse leprosos apud Israelem in diebus Helisaei prophetae et neminem eorum purgatum nisi Naeman Syrum, non utique et numerus faciet ad differentiam Deorum,**

*) Ritſchl a. a. O. S. 121 glaubt, der Ausdruck praefatus est könne ſich nur auf Marcions antithetiſche Bemerkung zu der Stelle beziehen, es ſei daher auch gegen Epiphanius feſtzuhalten, daß Tertullian den Vers nicht im Text des Marcion, ſondern nur in den Antitheſen gefunden habe. Allein nach dem Zuſammenhang der Tertullianiſchen Stelle kann das Subjekt zu praefatus est nur Chriſtus ſein. Unter dieſer Vorausſetzung ſtimmen Tertullian und Epiphanius überein, und man hat nicht nöthig, den Letztern einer Nachläßigkeit zu beſchuldigen. Eine ſolche ihm hier deßwegen zuzutrauen, weil er gerade an unſerer Stelle den Vorwurf der Verſtümmelung wiederholt erhebe, ohne nachzuweiſen, worin ſie beſtand und ohne daß deren Wahrſcheinlichkeit einzuſehen ſei, dazu ſcheint mir auch kein hinlänglicher Grund vorhanden zu ſein. Wenn Epiphanius zu 17, 14 bemerkt: *ἀπέκοψε δὲ πολλὰ* u. ſ. w. ſo kann ſich dieß auf die vorangehende Lücke V. 10 beziehen.

in destructionem creatoris, unum remediantis et praelationem ejus, qui decem emundavit. Dieſelben Worte alſo, welche wir in unſerem Texte Luk. 4, 27 haben, hatte Marcion 17, 14, woraus zu ſchließen iſt, daß er, wenn er ſie in der letzteren Stelle hatte, gewiß nicht auch in der erſtern gehabt haben wird, und wenn er ſie hier nicht hatte, ſo kann ebenſo gut auch die ganze Stelle, mit welcher V. 27 eng zuſammenhängt, gefehlt haben. Auch kann man nicht ſagen, daß die fraglichen Worte 17, 14 an einem unpaſſenden Orte ſtehen. Als Jeſus die zehn ausſätzigen Männer ſah, ſagte er zu ihnen, gehet hin und zeiget euch den Prieſtern, viele Ausſätzige gab es in den Tagen Eliſa's des Propheten, und keiner wurde rein als Naeman der Syrer. Wie damals, ſoll hiemit in Beziehung auf das Folgende geſagt werden, unter ſo Vielen nur Einer war, ſo iſt auch jetzt unter den Vielen nur Einer, welcher einen ihn vor den Uebrigen auszeichnenden Vorzug hat, und dieſer Eine iſt, wie damals ein Syrer, ſo jetzt ein Samariter, ein ἀλλογενής V. 18*).

Wenn wir nun aber auch zu der Vorausſetzung berechtigt ſind, das Evangelium Marcions habe einfach und ohne die ſtörende Zuſätze, die es bisher zu haben ſchien, ſo begonnen, wie wir in unſerem Lukas von 4, 31 an leſen, ſo ſcheint derſelbe Vorwurf der Zuſammenhangsloſigkeit nur um ſo mehr auf dem Lukasevangelium liegen zu bleiben. Ich glaube jedoch auch hier Einſprache erheben zu müſſen. Der ſogleich in die Augen fallende Hauptanſtoß ſind die γενόμενα εἰς Καπερναοὺμ V. 23. Wie kann, muß man fragen, ein im friſchen Fluſſe der Gedanken ſchreibender

*) Volkmar meint a. a. O. S. 131, wenn 4, 27 in 17, 14 eingeſchoben war, folge daraus, der Zug in unſerem Lukas 17, 14. 17. 18., daß alle zehn geheilt worden ſeien, ſei verworfen und nur der einzige dankbare Samariter geheilt worden, da ſonſt die Einſchiebung ganz ſinnlos wäre. Dieß iſt unrichtig, es bleibt ſonſt alles, wie in unſerem Text, das Hauptmoment liegt ja nur darin, daß wie dort unter ſo vielen nicht Geheilten nur Ein Geheilter, ſo hier unter ſo vielen Geheilten nur Ein Dankbarer war.

Schriftsteller eines solchen Widerspruchs, oder wenigstens eines solchen Mangels an aller geschichtlichen Motivirung sich schuldig machen, daß er von Thaten Jesu in Kapernaum, ja von einer ganzen Reihe von Thaten (dieß liegt ja deutlich in ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα) spricht, während er noch nichts davon gesagt hat, daß Jesus schon in Kapernaum gewesen sei, sondern ihn erst unmittelbar darauf dahin kommen läßt? Scheint doch selbst die Bestimmung, welche V. 20 zu Καπερναοὺμ gesetzt ist, πόλιν Γαλιλαίας, anzudeuten, daß hier zum erstenmal Kapernaum genannt wird. Erwägt man ferner die Art und Weise, wie Jesus V. 31 f. in Kapernaum auftritt, daß die ganze Bedeutung der hier geschilderten Scene darin besteht, das erste Auftreten Jesu als ein solches darzustellen, bei welchem sich sogleich die ganze Größe und Göttlichkeit Jesu gezeigt habe, so müßte ja der Schriftsteller selbst den Eindruck dieser Scene wieder geschwächt haben, wenn er zu verstehen gäbe, daß Jesus gleichwohl schon früher in Kapernaum gewesen sei und durch verschiedene Thaten Bewunderung erregt habe. Und welcher Art ist denn der Inhalt der Erzählung V. 16—30 selbst? Ist es nicht, wie wenn die Nazaretaner erst recht gewaltsam dazu gebracht werden müßten, das Sprüchwort vom Propheten an Jesus in Erfüllung gehen zu lassen? Jesus tritt in Nazaret auf, allgemeiner Beifall begleitet seinen Vortrag, man bewundert die holdseligen Worte, die aus seinem Munde kommen, ist es denn nun sogleich als eine Aeußerung des Unglaubens zu nehmen, wenn die Nazaretaner sagen: ist dieser nicht der Sohn Josephs? Ist es motivirt, wenn Jesus ihrer Frage das Sprüchwort unterstellt: Arzt, heile dich selbst, alles, was wir von deinen Thaten in Kapernaum gehört haben, thue auch hier in deiner Vaterstadt?*) Schon die schiefen Erklärungen, welche die

*) Man sieht es selbst dem ungelenken Ausdruck an, daß hier kein natürlicher Zusammenhang ist, wenn es zuerst V. 23 καὶ εἶπε heißt, und dann V. 24 εἶπε δέ, statt daß auf πάντως ἐρεῖτε unmittelbar ein entsprechender Gegensatz folgen sollte. Auch das im neuen Testament seltene πάντως (es

Interpreten von den Worten Jesu geben, können zeigen, wie wenig hier die Sache durch sich selbst klar ist. Was soll es denn heißen, wenn man Jesum sagen läßt: hilf deinen Landsleuten, erlöse dich von deiner Armuth, hilf deinem Mangel an prophetischer Auktorität ab? Man kann die Worte nur so nehmen: Wie ein Arzt vor allem an sich selbst, dadurch, daß er sich selbst heilt und gesund macht, den Beweis geben muß, daß er ein Meister in seiner Kunst ist, so kann man auch von einem Solchen, welcher, wie Jesus, mit dem Anspruch eines Wunderthäters auftritt (nur von Wundern können ja die γενόμενα εἰς Καπερναοὺμ verstanden werden) mit Recht erwarten, daß er vor allem da, wo er zu Hause ist, die Beweise seiner Wunderkraft gibt. Wie kann man denn dem, was man von seinen auswärts geschehenen Wunderthaten hört (ἠκούσαμεν bezeichnet die Wunder als etwas blos Gehörtes, was als solches erst noch der Frage unterliegt, ob es auch wahr ist) Glauben schenken, wenn er sie nicht auch da thut, wo sie seine Landsleute mit ihren eigenen Augen sehen können? Also mit Einem Worte, was das bekannte lateinische Sprüchwort: hic Rhodus, hic salta! sagen will, ist auch der Sinn des Sprüchworts V. 23. Wie kommt aber Jesus dazu, den Nazaretanern auf die bloße Frage V. 22 hin sogleich die bestimmte Voraussetzung unterzulegen, er werde kein Wunder in Nazaret thun? Es war ja noch gar nicht von Wundern die Rede, sondern nur von der guten Aufnahme, welche sein Vortrag gefunden hatte, sie hatten noch keine Wunder verlangt und konnten voraus nicht wissen, ob er keine thun werde. Dieß konnte nur er selbst wissen, weil er keines zu thun im Sinne hatte, und der Grund davon, daß er in Nazaret kein Wunder thun wollte, ist nur die in dem Sprüchwort enthaltene Voraussetzung. Um das Sprüchwort dreht sich also hier alles, es muß schlechthin auf die Nazaretaner angewandt

findet sich in den historischen Schriften nur noch dreimal, in der Apostelgeschichte 18, 21. 21, 22 und 28, 4, also bei demselben Schriftsteller, welchem auch dieses Stück zuzuschreiben wäre) ist nur ein unbestimmter Ausdruck für den Gedanken, welcher hier den Zusammenhang vermitteln soll.

werden, aus dem Sprüchwort heraus wird ihnen demonstrirt, daß sie kein Wunder verdienen, weil sie doch nicht daran glauben. Warum trat dann aber Jesus überhaupt in Nazaret auf? Ist denn der Glaube an ihn einzig nur der Glaube an seine Wunder? Hatten die Nazaretaner durch das Zeugniß, das sie seinem Vortrag gaben, und durch den Eindruck, welchen er auf sie machte, nicht auch schon einen Anfang des Glaubens gezeigt? Warum wird wegen ihres blos vorausgesetzten Unglaubens an Wunder, die gar nicht geschehen waren, sogleich das verwerfende Urtheil über sie ausgesprochen? So kann nun freilich die Folge zuletzt nur diese sein, daß sie aufgebracht wurden, aber ist es nicht recht absichtlich herbeigeführt und zeigt sich nicht die unmotivirte Weise der ganzen Darstellung auch noch dadurch, daß sie sogleich zum Aeußersten schreiten und es auf nichts Geringeres als den Tod Jesu abgesehen haben mußten? Nur um so deutlicher erhellt aber hieraus als die eigentliche Tendenz der ganzen Erzählung, es zu einem recht auffallenden Akt der Verwerfung und Verstoßung Jesu von Seiten seiner Landsleute kommen zu lassen. Ich habe schon früher bemerkt,*) daß dieß ganz in der Weise des Verfassers der Apostelgeschichte ist, bei welchem das Hauptmoment seiner Apologie des Apostels immer dieß ist, daß die Juden selbst durch ihren erklärten Unglauben und ihre Verfolgung den Hauptanstoß zur auswärtigen Verkündigung des Evangeliums geben, daß Nazaret als Vaterstadt Jesu mit dem in ihr Geschehenen nur ein Typus dessen ist, was Jesus in seiner πατρίς im weiteren Sinn von seinen Volksgenossen überhaupt zu erwarten hatte. Das ganze Schicksal, das Jesus unter dem jüdischen Volke zu erfahren hatte, bis zu seiner ihn vom Tode errettenden Auferstehung ist hier angedeutet. Wie kleinlich wäre alles, was hier als geschehen erzählt wird, wenn man nur bei Nazaret als der πατρίς Jesu stehen bleiben müßte! Je eigenthümlicher nun aber dieser Abschnitt ist, je mehr

*) Krit. Unters. über die kan. Ev. S. 506.

es ihm an Motivirung und Zusammenhang fehlt, je leichter er sich vom Vorhergehenden und Nachfolgenden ablöst, je bestimmter aus ihm dieselbe Idee hervorblickt, welche bei dem Verfasser der Apostelgeschichte der leitende Gesichtspunkt ist, um so weniger kann er für ursprünglich gehalten werden. Es läßt sich wohl mit Recht behaupten, daß hier wenn irgendwo die Hand eines Ueberarbeiters über das Lukasevangelium gegangen ist. So ganz konnten jedoch die *γενόμενα εἰς Καπερναὲμ*, welche der Verfasser für sein Sprüchwort V. 23 nöthig hatte, nicht in die Luft hineingestellt werden. Offenbar sollen sie, wie auch Volkmar richtig bemerkt hat (a. a. O. S. 135), durch V. 14. 15 motivirt werden, aber auch dieß geschieht, auf eine ganz ungeeignete Weise. Wie kann von Jesus, nachdem er kaum aus der Wüste zurückgekommen ist, gesagt werden, sein Ruf habe sich in der ganzen Umgegend verbreitet? Warum ist nicht gesagt, durch welche Thaten Jesu dieß geschehen sei? Ist dieß nicht eine sehr vage Angabe, die nur dazu voransteht, um sie für das Folgende vorausſetzen zu können? Denken wir uns den ursprünglichen Uebergang so: *καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν, καὶ κατῆλθεν εἰς Καπερναὲμ, πόλιν τῆς Γαλιλαίας* u. s. w., so ist alles klar und natürlich.

Mit dem Auftritt Jesu in Kapernaum begann das Evangelium Marcions, es hatte aber noch die chronologische Bestimmung, daß er im fünfzehnten Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius geschehen sei. Das Letztere ist unstreitig aus Lukas 3, 1 genommen, und es leidet demnach keinen Zweifel, daß Marcion Luk. 3, 1 — 4, 13 vorgefunden, aber aus seinem Evangelium hinweggelassen hat. Daß er sein Evangelium nicht mit dem Täufer Johannes, diesem alttestamentlichen Propheten, beginnen konnte, ist von selbst klar, ebenso wenig mochte er es für passend halten, den ersten Akt der geschichtlichen Erscheinung seines Christus mit der Versuchungsgeschichte in eine Wüste zu verlegen. Zum ursprünglichen Lukasevangelium aber gehörte der Abschnitt Luk. 3, 1

— 4, 13, wofür sich neben der Wahrscheinlichkeit der Sache selbst auch noch ein besonderes Kriterium anführen läßt. Wenn es am Schlusse der Versuchungsgeschichte heißt, der Teufel habe von ihm abgelassen ἄχρι καιροῦ V. 13, so ist damit angedeutet, daß er noch einmal sich an ihm versucht habe. Dieß geschah auch wirklich, und zwar ist es nur das Evangelium des Lukas, das von einem nochmaligen Angriff des Teufels weiß, denn nur Lukas läßt 22, 3 den Teufel in Judas eingehen, als er den Entschluß faßte, Jesum zu verrathen, zum deutlichen Beweis, daß das Evangelium wenigstens von 3, 1 an, bis zu seinem Schlusse, von derselben Hand verfaßt ist. Können aber auch die vorangehenden beiden Kapitel 1 und 2 mit derselben Wahrscheinlichkeit zum ursprünglichen Evangelium gerechnet werden? Dieß halte ich für sehr zweifelhaft und es kommt der Vermuthung, daß auch sie eine spätere Zugabe sind, schon dieß entgegen, daß sie von dem auf sie folgenden Inhalt des Evangeliums ohne alle Schwierigkeit getrennt werden können. Gehörten sie nicht zum ursprünglichen Evangelium, so fing dasselbe mit Kap. 3 an, und wo wären besser als 3, 1 alle Data vereinigt, welche dazu dienen können, den Auftritt des Täufers als den Anfangspunkt der evangelischen Geschichte zu fixiren? Es ist ja, wie wenn der Verfasser nicht genug chronologische Bestimmungen finden könnte, um diesen Zeitpunkt, in welchem die evangelische Predigt vom Reiche Gottes mit dem ῥῆμα θεοῦ an Johannes begann, in seiner vollen weltgeschichtlichen Bedeutung zu bezeichnen. Hatte auch vielleicht das Evangelium ursprünglich, wie bei Marcion, nur die vom Kaiser Tiberius genommene Zeitbestimmung, war es vielleicht erst der zweite Verfasser, welcher die übrigen Data hinzufügte, so würde der Letztere dadurch selbst zu verstehen geben, wie wenig er das K. 1 und 2 schon zur eigentlichen evangelischen Geschichte rechnete und uns ebendadurch zu der Vermuthung berechtigen, daß er es erst als Einleitung und nur, um auch diese Tradition nicht verloren gehen zu lassen, vorangestellt habe. Es enthält aber K. 3 noch einen an-

dern deutlichern Beweis dafür, daß das Evangelium ursprünglich erst hier seinen Anfang nahm. Ist es nicht auffallend, daß die Genealogie Jesu bei Lukas gerade diese Stellung hat 3, 24? Sollte man nicht erwarten, daß der Verfasser, wenn er doch die Geburt und Kindheit Jesu so ausführlich erzählte, auch die Genealogie da gegeben haben werde, wohin sie gehört, bei den Nachrichten von den Eltern Jesu? Hat sie nicht an der Stelle, wo sie jetzt steht, nach den beiden die Vorgeschichte enthaltenden Kapiteln, am Schlusse von K. 3, nachdem schon die Taufe Jesu erzählt ist, ganz die Gestalt einer blos nachträglich gegebenen Notiz?*) Dieses Eigene in Betreff der Stellung der Genealogie fällt von selbst hinweg, sobald wir annehmen, der Verfasser habe, weil er sein Evangelium nicht mit der Vorgeschichte, sondern mit dem Auftritt des Täufers und der Taufe Jesu anfing, bisher noch gar keine Gelegenheit gehabt, eine biographische Nachricht über Jesus zu geben. Dann steht die Genealogie ganz passend da, wo Jesus im Begriffe ist, aus der Stille seines bisherigen Lebens in den Kreis seiner öffentlichen Thätigkeit einzutreten. Sie hat zwar auch so nur eine untergeordnete Stellung, aber ganz in Gemäßheit des Plans, den Anfang der evangelischen Geschichte

---

*) Nur der Verfasser der Schrift: Die Evangelien, ihr Geist u. s. w. Leipzig 1845 hat (S. 246) auch die Frage zu beantworten gesucht, warum Lukas die Genealogie nicht auch an die Spitze seines Evangeliums, sondern an den Ort, wo sie sich findet, unmittelbar nach der Taufe gestellt habe? „Mit einem kurzen: er habe sie nachgeschickt, wäre weniger als gar nichts gesagt. Denn das sieht freilich jeder, daß sie nachgeschickt ist, aber nicht der Kindheit, sondern der Taufgeschichte. Und dieß ohne Zweifel darum, weil Lukas andeuten will, daß da erst, wo sein öffentliches Wirken begann, der Ἰησοῦς — τοῦ θεοῦ in die Welt eingetreten und aus Gott zum wahren Leben für die Menschheit geboren worden sei, was das bedeutsame Wort ἀρχόμενος V. 23 verständlich genug sage.“ Wird aber ein auf diesem Standpunkt stehender Schriftsteller seine evangelische Geschichte nicht vielmehr mit der Geschichte der Taufe Jesu selbst angefangen haben?

erſt von dem Zeitpunkt an zu datiren, wo ſie in ihrer weltgeſchichtlichen Bedeutung hervortritt. Nehmen wir alſo an, die beiden erſten Kapitel haben urſprünglich nicht zu dem Evangelium gehört, ſo vermiſſen wir nicht nur an ſeinem Anfang nichts, ſondern es erhält vielmehr erſt dadurch ſeinen beſtimmteren, in ſich abgeſchloſſenen Charakter. Erſt von dieſer Vorausſetzung aus kann man ſich auch genauer darüber verſtändigen, wie ſich die Vorgeſchichte zum pauliniſchen Univerſalismus verhält. Meiner Behauptung, mit dem Paulinismus contraſtire am meiſten die ſpecifiſch jüdiſche Beſtimmung des Meſſias, wenn er als Sprößling des davidiſchen Geſchlechts geſchildert und das von ihm ausgehende Heil als der an ſeinem Volk in Erfüllung gehende Segen der ſchon den Vätern des alten Teſtaments gegebenen Verheißungen geprieſen werde, hält Volkmar entgegen (a. a. O. S. 217): Wenn das ſpecifiſch jüdiſch iſt, dann iſt der ganze Paulus ein ächter reiner Judaiſt, oder iſt nicht auch nach ihm ausdrücklich Chriſtus Sohn Davids, Röm. 1, 3?" Freilich, aber nur in dem an die römiſchen Judenchriſten geſchriebenen Briefe hebt dieß der Apoſtel beſonders hervor. "Iſt das von ihm ausgehende Heil nicht auch bei Paulus durchweg die Erfüllung altteſtamentlicher Verheißungen, wird nicht auch von ihm Iſrael als das Volk Gottes betrachtet, der freilich auch der Gott der Heiden iſt, d. h. gehören nicht auch ſie zum Samen Abrahams?" Aber doch nur zu dem Samen, der dem glaubenden Abraham unter der Bedingung des Glaubens im pauliniſchen Sinne verheißen war. "Nur wenn Iſrael ausſchließlich als das Volk Gottes betrachtet und erklärt würde, hätten wir ſpecifiſch Judaiſtiſches vor uns. Dieß iſt aber bei Lukas ſo wenig der Fall, daß auch in ſeiner Vorgeſchichte durchweg die Heiden zu dem Volk Gottes gerechnet werden, dem das Heil in Chriſto beſtimmt iſt, während die Juden nicht als ſolche oder viele unter ihnen nicht gerettet werden, 1, 48. 51. 53. 79. 2, 31 f. Wir haben alſo in der Vorgeſchichte ganz denſelben pauliniſchen Univerſalismus, wie im übrigen Evangelium." Von einem un-

mittelbaren Widerſpruch iſt hier nicht die Rede, ſondern nur davon, ob ein ſo entſchiedener Pauliner, wie wir uns den erſten Verfaſſer des Evangeliums denken müſſen, ein ſo großes Intereſſe haben konnte, das jüdiſch Partikulariſtiſche, das auch ſo immer bleibt, wenn auch die Heiden zwar nicht ausgeſchloſſen, aber doch auch nicht gleichberechtigt ſind, ſo ſtark hervortreten zu laſſen. Dieß muß auch jetzt beſtritten werden und man darf nur K. 3 vergleichen, um ſich von dem Contraſt zu überzeugen, in welchem das Folgende zum Vorhergehenden ſteht. Wenn der Täufer V. 8 dem auf die Abſtammung von Abraham ſich ſtützenden Partikularismus mit den Worten entgegentritt: „ich ſage euch, daß Gott aus dieſen Steinen Kinder dem Abraham erwecken kann,“ ſo könnte man ſchon hier glauben, den Paulinismus in ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit und Schärfe zu vernehmen, hätte nicht auch ſchon Matthäus die Worte des Täufers in derſelben Form wie Lukas. Um ſo mehr iſt nun aber darauf zu achten, wie doch erſt Lukas dem Ausſpruch des Täufers ſeine gegen den jüdiſchen Partikularismus gerichtete Spitze gegeben hat. Während bei Matthäus der Täufer dieſe Worte nur an Phariſäer und Sadducäer richtet, ſo daß demnach der Stolz auf die nationale Abſtammung nur als ein ſpezielles Vorurtheil dieſer Secten erſcheint, läßt Lukas den Täufer dieſe Worte τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις ſagen, zu der großen Maſſe des ihm zuſtrömenden Volks, ſie gelten ſomit dem Volke überhaupt, und ſtellen dieſen nationalen Partikularismus in der ächten Geſtalt des Judaismus dar. Die Feinheit des Lukas in der Kunſt der geſchichtlichen Darſtellung beſteht hauptſächlich auch darin, daß er mit einer leichten Modifikation dieſer Art dem traditionellen Stoff eine antijudaiſtiſche Beziehung zu geben weiß. Iſt es doch auch bei ſeiner Genealogie Jeſu 3, 23 f. nicht anders. Glaubt man, er wolle nur nach ächt jüdiſcher Weiſe die Herkunft Jeſu aus der tiefſten Wurzel jüdiſcher Nationalität ableiten, ſo wendet er ſeine Genealogie mit Einem Male im Geiſte ſeines Paulinismus antijudaiſtiſch. Geht

man auch nicht so weit, mit dem sächsischen Anonymus (a. a. O. S. 241 f.) zu vermuthen, daß sie blos in polemischer oder illusorisch-ironischer Absicht gegen die Genealogie des Matthäus verfertigt und hergesetzt sei, so ist doch das specifisch-jüdische Interesse an einer solchen Genealogie dadurch völlig aufgehoben, daß sie bis zu Gott hinaufgeführt ist. Wird nur dazu genealogisirt, um in letzter Beziehung von Jesus zu sagen, er sei θεοῦ, so schließt sich ja daran sogleich die paulinische Instanz an: ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν (Röm. 3, 9.), und es läßt sich nicht anders denken, als daß der paulinische Verfasser des Evangeliums auch damit ein Zeugniß seines paulinischen Universalismus geben wollte. Sind wir nun aber durch alles dieß zu der Annahme berechtigt, daß die beiden ersten Kapitel nicht zum ursprünglichen Lukasevangelium gehören, so können wir es auch nicht als bloße Sache der Willkür betrachten, daß Marcion diese Kapitel, deren Fehlen in seinem Evangelium ihm hauptsächlich den Vorwurf einer argen Verstümmelung bei den Kirchenvätern zugezogen hat, in seinem Evangelium nicht hatte.

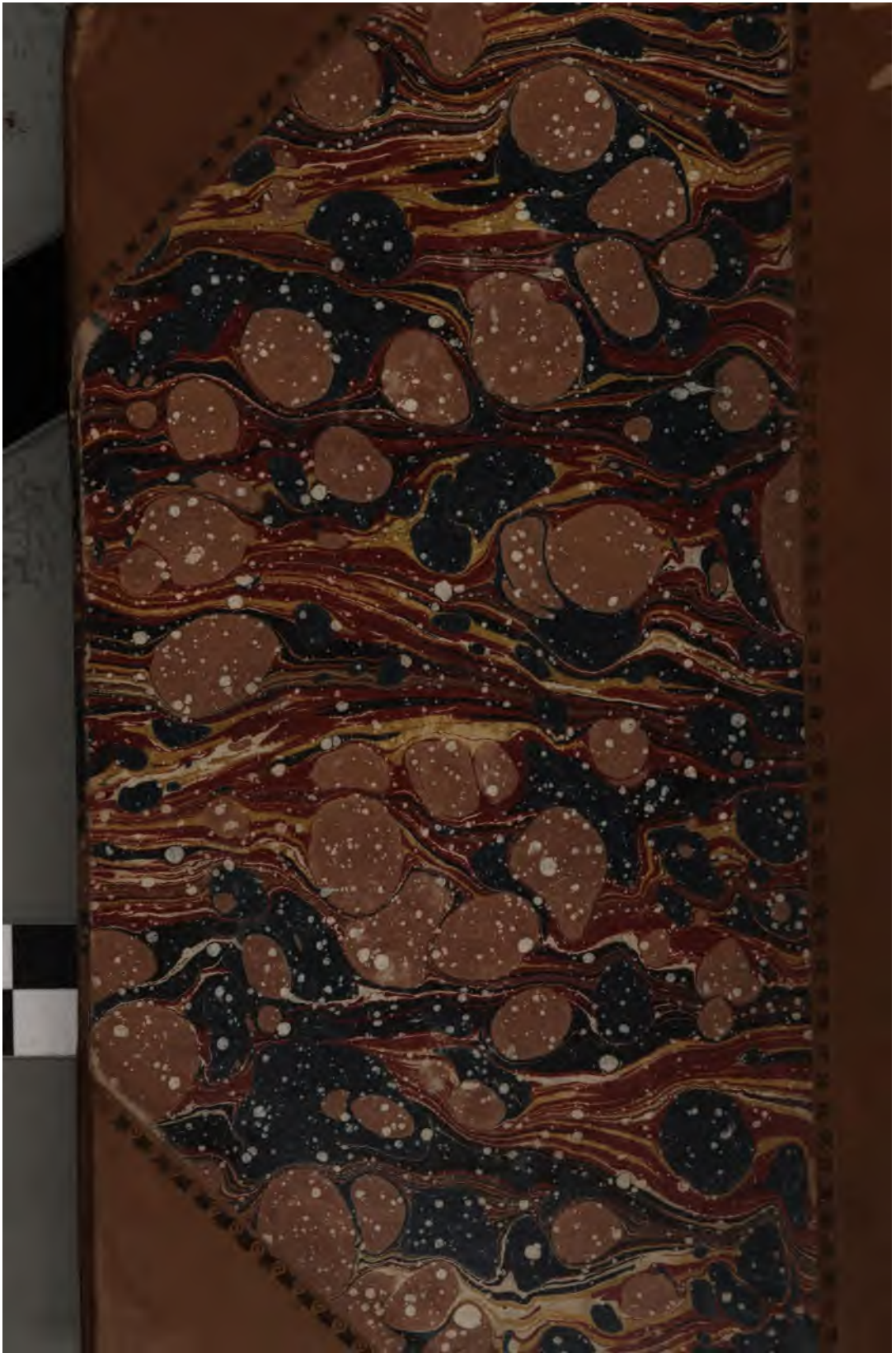
Das Resultat der bisherigen Untersuchung wäre demnach, daß die Unterscheidung eines ursprünglichen Lukas von unserem kanonischen, wenn auch nicht in dem Umfang, in welchem sie früher gemacht worden ist, doch auch so noch immer ihren guten Sinn hat, und nothwendig ist, wenn man sich sowohl von dem Evangelium Marcion's, als dem Lukasevangelium eine befriedigende Vorstellung bilden will. Daß Marcion in seinem Evangelium geändert hat, läßt sich nicht wohl bestreiten, mag aber des von ihm Geänderten mehr oder weniger sein, es lassen sich auch nicht alle Textesverschiedenheiten unter den Gesichtspunkt einer absichtlichen und willkürlichen Aenderung stellen, sondern mehrere können nur daraus erklärt werden, daß er einen älteren von dem kanonischen verschiedenen Text hatte. Diese Annahme erhält eine neue, von Marcion's Evangelium unabhängige Stütze dadurch, daß dieselben Stellen, in welchen Marcion nicht wohl geändert haben kann, bei

näherer Betrachtung sich als solche zeigen, bei welchen die Vermuthung, daß sie erst durch die Hand eines Ueberarbeiters in unser Evangelium gekommen sind, oder diese Form in ihm erhalten haben, sehr wahrscheinlich ist. Es sind die Stellen Kap. 1 u. 2. 4, 16—30. 5, 39. 10, 22. 12, 6. 7. 13, 1—5. 16, 17. 19, 28—46. 21, 18., zu welchen auch noch einige andere gerechnet werden können, wie 11, 30—32. 49—51. 13, 28—35., vielleicht auch 22, 30. Einen paulinischen Charakter hat das Lukasevangelium in jeder seiner beiden Formen, sowohl der ursprünglichen als der kanonischen, aber es ist auch in dieser Beziehung ein Unterschied, der für die Beurtheilung des Verhältnisses zum marcionitischen nicht unwichtig ist. Im ursprünglichen Lukasevangelium spricht sich der paulinische Geist hauptsächlich auch in der Antithese gegen die Urapostel, als die Zwölf, aus, die auf verschiedene Weise in Schatten gestellt werden, und in den siebenzig Jüngern ihr ächt apostolisches Gegenbild haben, bei dem zweiten Verfasser, wie wir ihn hauptsächlich aus der Apostelgeschichte kennen, geht die antithetische Tendenz nur gegen das Judenthum, um den Unglauben der Juden in seinem schroffen Gegensatz gegen das Christenthum zu schildern, und ihre Feindschaft und Verfolgungssucht als die Ursache darzustellen, daß die Predigt des Evangeliums von ihnen hinweg zu den Heiden sich wandte. Je mehr alles Gegensätzliche auf die Juden zurückgeschoben ist, um so versöhnlicher kann man innerhalb des Christenthums selbst sein, und um dieß sein zu können, ladet man um so mehr alle Schuld auf die Juden ab. Betrachten wir nun die Stücke des Lukasevangeliums, welche aller Wahrscheinlichkeit nach dem zweiten Verfasser zuzuschreiben sind, so gehören sie, so weit sich in ihnen eine bestimmte Tendenz erkennen läßt, dieser zweiten Form des Paulinismus an, theils tragen sie ganz die Farbe des Judaismus an sich, wie die Vorgeschichte, die Einzugsscene, theils stellt sich in ihnen der Unglaube der Juden in seinem principiellen Gegensatz zum Christenthum dar, wie 4, 16—30. 13, 34. 35. 19, 41 f. Der

ſcharfe antijudaiſtiſche Geiſt, welcher im urſprünglichen Lukasevangelium da am meiſten ſich kund gibt, wo der Hauptkern ſeiner Eigenthümlichkeit liegt, Kap. 9 und 10., iſt nicht das Element, in welchem ſich der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte und dieſer ſpäteren Stücke bewegt *). Es bedarf daher, um die verſchiedenen Erſcheinungen, welche am Evangelium Marcion's vor uns liegen, in ihrer Einheit zu begreifen, nur der einfachen Annahme, daß es ein älteres Lukasevangelium war, das die Vorgeſchichte und einige andere Stücke noch nicht hatte, und über das jene redigirende, Evangelium und Apoſtelgeſchichte zuſammenſtellende Hand noch nicht gegangen war, die ſich uns ſelbſt in dem Vorwort des Evangeliums als eine zu den Arbeiten Anderer erſt hinzugekommene, dem ganzen Verlauf der Urgeſchichte von Anfang an folgende ankündigt. So betrachtet ſtehen das marcionitiſche und das kanoniſche Lukasevangelium, dem urſprünglichen gegenüber, in gleicher Linie neben einander, beide haben es verändert, das eine hat hinweggethan, das andere hinzugethan, und wir ſehen ſomit auch daraus, mit welcher Freiheit man zu verfahren pflegte, ſobald nur die Subſtanz der evangeliſchen Geſchichte unverſehrt zu bleiben ſchien. Was

*) Es wäre ſomit der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte von dem Verfaſſer des urſprünglichen Evangeliums zu unterſcheiden. Wendet man dagegen ſogleich die Gleichförmigkeit der Sprache und Darſtellung ein, ſo iſt zu bedenken, daß beide Schriftſteller Pauliner waren, und der zweite, wenn er derſelbe Lukas ſein wollte, ſich auch zur Aufgabe machen mußte, die Sprache und Darſtellung ſeines Vorgängers ſich anzueignen. Uebrigens fehlt es ja auch nicht an Differenzen, und man hat wenigſtens den Unterſchied zwiſchen den beiden Darſtellungen der Himmelfahrt im Evangelium und in der Apoſtelgeſchichte, daß während im Evangelium, wie auch bei Markus, Jeſus noch am Tage ſeiner Auferſtehung ſich in den Himmel erhoben zu haben ſcheint, in der Apoſtelgeſchichte ſeine Himmelfahrt erſt am Schluſſe der vierzigtägigen Friſt, die er noch auf der Erde weilte, erfolgt, längſt auffallend gefunden. Vgl. Zeller, die Apoſtelgeſchichte, ihre Compoſition und ihr Charakter. Theol. Jahrb. 1849. S. 6 f.

mit dem Standpunkt, auf welchem man ſtand, nicht harmonirte, ſchien ja eben darum auch nicht geſchichtlich zu ſein. Marcion hat demnach weſentlich nichts Anderes gethan, als was ſelbſt innerhalb des ſynoptiſchen Kreiſes auch Lukas und Markus thaten, wenn wir ſie theils mit einander, theils mit Matthäus vergleichen.

Zu berichtigen:

S. 29. L. 11 v. u. lies 15, 10. ſtatt: 10, 15.
S. 43. L. 4 v. u. lies 9 ſtatt: 19.
S. 85. L. 12 v. o. lies ſolchen ſtatt: ſolchen,
S. 132. L. 12 v. o. lies ſtatt er: Papias (ſofern er in den angeblichen Worten des Presbyters, die von den ſeinigen nicht genau zu ſcheiden ſind, zugleich ſeine eigene Anſicht ausdrückt)
S. 140. L. 14 v. o. lies erſten ſtatt: erſte.
S. 140. L. 17 v. o. und S. 141. L. 8. v. o. lies 6 ſtatt: 5.